LA VIE SPIRITUELLE

N° 356 Novembre 1950

SOMMAIRE

★

L'ASSOMPTION

L. LOCHET. ACTUALITÉ DE L'ASSOMPTION 339

M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, O. P. REINE DU CIEL 353

Cette livraison, que nos abonnés recevront le jour même de la définition dogmatique de l'Assomption, se devait de faire place à cet événement historique, quitte à réduire à l'essentiel la présentation du thème prévu pour ce numéro spécial.

Pourquoi cette nouvelle définition dogmatique ?

Parce que Marie étant la figure de l'Église nous montre déjà réalisé en elle, dans tout son développement, le plan de Dieu sur le monde. Son Assomption nous donne la clé du conflit si actuel qui met aux prises les pessimistes et les optimistes devant ce monde. Avec cette nouvelle précision dogmatique, nous savons avec plus de fermeté que notre attitude devant le monde ne peut être ni celle d'un rejet ou d'un mépris de la création même corporelle, ni une vaine prétention de réaliser par nos propres forces un paradis sur terre. Marie connaît et l'Église connaîtra la triomphale assomption en Dieu de toute la création, parce que l'une et l'autre reçoivent de Dieu, non pas des hommes, leur souveraineté.

La proclamation de cette vérité invite tous les croyants à faire un acte de foi : il est vrai, de vérité révélée, que Marie dans son corps est dès maintenant montée au ciel, il est vrai que pour l'affirmer l'Église catholique est assistée par l'Esprit-Saint. C'est à cet acte de foi que nous invite le P. Guérard des Lauriers en montrant que la reine du ciel est pour nous comme une incarnation vivante de tous les articles du Credo.

LA SEIGNEURIE DE DIEU

Ch. LARCHER, O. P. La révélation de Dieu 36

Dom J. DUPONT. Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens 38

M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, O. P. Tu adoreras le Seigneur ton Dieu 41

Dieu est Dieu et le Christ est Seigneur. Cette vérité, nourriture et joie d tous les élus, et qui a fait le thème de notre « campagne » sur le « sens d Dieu » (cf. février et juillet 1946) est à rappeler en un temps où un certai athéisme pratique s'insinue même chez les chrétiens.

Dieu est Dieu. Rassemblant les enseignements progressifs de l'Ancien e du Nouveau Testament, le P. Larcher nous met en face du mystère de Dieu tel qu'il nous l'a révélé.

Puisqu'il est notre créateur, Dieu est notre Maître et Seigneur. Cette se gneurie de Dieu sur le monde, le Père en a confié l'exercice et la manifes tation à son Fils. N'aurions-nous pas perdu quelque chose de l'exultation de premiers chrétiens proclamant de toute leur foi que le Christ est Messie e Seigneur ? Messie : il est bien le Roi-Sauveur annoncé par les prophètes. Sei gneur : il est celui dont les croyants attendent la glorieuse Parousie, le « fil de l'homme » descendant sur les nuées du ciel.

Dieu est en tout lieu et n'a aucun lieu, Dieu est dans la durée et e dehors du temps, Dieu est sans mesure et cependant mesure. Dieu est e n'est pas, Dieu n'a rien et possède tout, il est transcendant et immanent. En méditant ces antinomies, le théologien y découvre les raisons profondes e magnifiques de notre adoration de Dieu.

CHRONIQUES

H.-N. BONNET, O. P. La messe engagement de charité 44

Tel fut le thème de la récente session du Centre de Pastorale Liturgique

ACTUALITÉ DE L'ASSOMPTION

Il vaut mieux le reconnaître, devant la perspective d'une prochaine définition du dogme de l'Assomption, bon nombre de fidèles manifestent un certain étonnement. Ils mesurent mal la portée de cet acte. Pourquoi est-il besoin de cette définition ? Tout le monde ne croit-il pas depuis longtemps que la Sainte Vierge est montée au ciel ? La fête du 15 août ne suffit-elle pas chaque année à affirmation solennelle de notre foi ? Pourquoi avoir attendu près de vingt siècles pour affirmer officiellement ce que tous ont dû admettre depuis les origines ? Et enfin qu'est-ce que la définition apporte de nouveau à notre foi et à notre piété ?

On leur explique ce qu'est une définition : cette affirmation solennelle par laquelle l'Église certifie qu'une vérité se trouve dans le dépôt révélé de l'Écriture ou de la Tradition et s'engage si fortement dans cette proclamation qu'elle rejette hors de son sein tout homme qui refuserait cette vérité ou ce fait. En sorte que, désormais, il faut admettre cela ou sortir de l'Église. Le rejeter, c'est la rejeter elle-même. Cette fois ils s'étonnent. Certains même s'inquiètent. Est-ce que la proclamation d'une telle vérité ne va pas accuser notre séparation avec nos frères protestants pour lesquels la dévotion catholique à la Sainte Vierge reste un objet de scandale ? Est-il opportun, à l'heure où s'esquissent des rapprochements, de souligner ce qui divise ? Enfin comment montrer que ce fait est réellement affirmé, sinon dans

l'Écriture qui semble muette, du moins dans la Tradition ? Voici qu'après avoir dit : « Comment se fait-il qu'on ai attendu si longtemps pour proclamer cette certitude définitivement ? » certains se prennent à penser : « Commen se fait-il que l'Église s'engage fortement sur un point où le recherches des théologiens et des historiens sont loin d'êtr achevées ? » Après avoir dit : « Comment se fait-il qu'o définisse ce dogme maintenant seulement ? » ils sont prè de dire : « Comment se fait-il qu'on le définisse déjà ? »

Sans entrer dans un exposé théologique qui manifeste l continuité de la foi des fidèles, des théologiens, des pasteur et des Pères en ce fait de l'Assomption de la Vierge Marie nous voudrions ici, accueillant filialement la décision d l'Église, montrer quel enrichissement ce dogme apporte notre vie spirituelle, montrer surtout que cette proclama tion vient exactement à son heure. L'Esprit qui repose su l'Église depuis les origines lui fait prononcer au momen opportun les paroles dont le monde a besoin. Mais il fau chercher le sens des impulsions de l'Esprit dans l'histoir pour en comprendre la portée, en saisir l'actualité.

Une définition c'est cela : l'Église prononce des mot décisifs. Disons mieux : elle se prononce à la face du monde c'est-à-dire qu'elle prend lentement une conscience plu précise des richesses qu'elle porte en elle depuis les origines Elle fait l'inventaire des dons divins qu'elle a reçus, de s vie, de son être, et progressivement elle les annonce a monde. Ne nous étonnons pas de cette lenteur et de ce dév loppement.

L'Église est divine par son origine, et s'insère dan l'éternité par son chef Jésus-Christ. Aussi son développe ment obéit à l'impulsion de l'Esprit de Jésus qui l'anim C'est parce qu'elle croit en l'Esprit vivifiant qui l'habit l'éclaire et lui suggère tout, qu'elle ose parler avec cet assurance. C'est la Présence de l'Esprit en elle qui assu la pérennité de son message. La vérité qu'elle annonce d mine le temps. Elle reste semblable, identique, fidèle à qui a été dit dès les premiers temps, et elle éclairera enco

de la même lumière les derniers jours : elle est apostolique et eschatologique. Elle est éternelle.

L'Esprit ne la quitte pas, et voici qu'il est avec nous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. L'Esprit qui dans l'Église inspire l'Écriture inspire aussi en elle la Tradition. L'Esprit qui parle dans les Pères parle encore dans l'unanimité des fidèles, des docteurs, des pasteurs dont le Pontife romain devient le porte-voix. Il redit toujours au monde la même Parole qui est Jésus-Christ. Mais le monde n'a jamais fini de l'entendre et de scruter son mystère. Il redit sans cesse la même chose, et cette chose est toujours nouvelle; toujours la bonne nouvelle : l'Évangile.

C'est que l'Église n'est pas seulement esprit. Elle est aussi un corps : le Corps mystique du Christ. Elle n'est pas seulement divine, elle est humaine aussi. Par ses membres elle s'insère dans l'histoire et se développe au rythme du temps. C'est pourquoi les richesses divines qu'elle possède depuis toujours, elle les prononce lentement, avec des mots humains. La manifestation de son mystère se précise selon la croissance même, et les possibilités de ses membres, selon leurs besoins aussi et les appels du monde où elle vit et se développe. Elle reste la lumière sans laquelle il ne se comprend plus lui-même.

Ainsi un jeune homme mûrit longtemps l'affirmation de sa personnalité. C'est d'abord quelque chose de difficilement exprimable. Puis un jour il se déclare lui-même, il affirme sa personnalité : je serai ceci ou cela. Peut-être y a-t-il un approfondissement progressif selon une ligne générale de poussée de son être. A cinq ans, il voulait être pâtissier; à douze, médecin; à dix-sept ans, il sera prêtre. Maintenant il le sait. Et s'il l'affirme, ce n'est pour renier aucune des étapes en lesquelles il poursuivait et approfondissait son dessein de rendre aux hommes les meilleurs services, mais pour signifier que maintenant ce développement a atteint son terme décisif. Après une lente maturation de son corps, après de nombreuses expériences, en raison des besoins du milieu qui l'entoure et en fonction des services qu'il lui doit, sous la lumière de l'Esprit, il se définit : je serai prêtre.

On ne peut plus s'opposer à cela sans s'opposer à sa vocation même, sans le nier lui-même.

L'Église est à l'abri de ces hésitations par l'impulsion absolument sûre de l'Esprit, mais elle n'ignore pas un certain progrès dans la connaissance et l'affirmation de ses richesses... et de sa vocation. La croissance de son corps lui permet une connaissance de plus en plus nette du dessein de Dieu sur elle dans le monde. Elle se définit elle-même. Elle se prononce sur son propre mystère. Elle sait maintenant de façon définitive et irrévocable qu'elle porte en elle le triomphe de Marie glorifiée en son âme et en son corps dans le ciel. Cela fait partie de son essence, de sa vocation. On ne peut rejeter cela sans s'opposer à elle, sans rejeter tout le dessein de Dieu sur elle. Et si elle se définit telle, c'est, selon l'impulsion de l'Esprit qui la dirige et la développe pour le salut des hommes, parce que cette affirmation est nécessaire à tous. C'est parce que le monde entier a besoin de savoir d'elle cela qu'elle est déjà glorifiée en la Vierge-Mère. Elle se définit elle-même aux dimensions des appels de son milieu de vie qui est l'univers.

Mais pourquoi cela aujourd'hui? Pourquoi nous est-il si nécessaire à tous de savoir que la Vierge Marie est glorifiée en son corps et son âme? Qu'est-ce que cela pour nous? Qu'est-ce que cela pour le monde qui nous entoure? Quel rapport avec l'actualité de l'histoire?

Il faut écouter en secret, dans le silence du cœur, les harmonies que découvre l'Esprit. Elle sont déconcertantes pour la raison orgueilleuse. Il lui paraîtrait volontiers que ce mystère n'a rien à voir dans les grandes questions qui agitent les esprits sérieux du temps. Que Marie soit au ciel, cela ne résout rien de nos problèmes, cela ne change rien à nos difficultés, cela n'avance rien.

Mais pour la foi cela résout tout, et cette douce splendeur dissipe d'un seul coup toutes les ténèbres où s'enveloppe le monde et qui lui cachent son propre visage. Et voici que cette folie de Dieu est plus sage encore une fois que toute la sagesse des hommes.

De quoi donc parle le monde moderne, et sur quoi s'interroge-t-il ? Il parle de l'avenir de la terre et s'interroge sur l'évolution de l'humanité. Nous avons découvert les réalités terrestres. Longtemps, peut-être, elles ne furent pour beaucoup, dans une mentalité imprégnée de platonisme, que des symboles de réalités spirituelles et un tremplin pour y monter. Maintenant, au moins depuis la Renaissance, nous voulons les connaître en elles-mêmes par la science, nous y installer par la technique, y recréer par le travail le paradis perdu. Nous croyons à la valeur de la terre, et nous voulons qu'elle serve au bonheur de l'homme.

Mais voici que tous se demandent si cet effort est vain. Après trois siècles de travail incessant, après d'énormes progrès de la science et de la technique, l'humanité ne semble pas parvenue au bonheur, la terre ne ressemble guère encore à un paradis retrouvé !

La pensée philosophique non chrétienne se divise devant ces faits. Un courant pessimiste renie non seulement ces faux espoirs païens suscités par le mythe du progrès, mais du même coup, faute de dépasser ce plan naturel, l'espérance chrétienne elle-même et pour finir tout espoir. Ce monde est absurde et cette histoire sans issue. La science échoue devant l'inconnu et la technique devant la mort. Il ne nous reste plus, dans un monde qui n'a aucun sens, aucune unité, aucune lumière, qu'à attendre la mort, prélude humain de la désintégration totale de l'univers.

Vivre-pour-mourir, tel est le sort et comme la définition de l'homme. Soit qu'il garde la vie pour affirmer hautement son dégoût d'un monde aussi stupide, soit qu'il la tranche pour en finir d'un seul coup. Il ne lui reste plus que deux attitudes possibles : le suicide ou la révolte. Une seule vertu, le désespoir.

En face de ce courant pessimiste, qui se gonfle du ressac de trois siècles de naturalisme découragé, on voit monter une vague nouvelle d'optimisme naturaliste. Pour ceux-là le bonheur est au bout de l'effort humain. Il suffit de s'y mettre. Éliminer les profiteurs et les improductifs. Faire

rendre l'homme et la machine. Voici qu'une économie nouvelle produira un homme nouveau. Goûtant le fruit intégral de son travail par la suppression des exploiteurs, libéré par la machine, soutenu par la communauté de classe, il ne lui restera plus qu'à profiter des biens de ce monde et s'installer dans le paradis retrouvé.

Ces deux conceptions du monde fortement opposées projettent leur ombre sur la pensée chrétienne elle-même et font sentir leur attirance à tous ceux qui réfléchissent. Les uns, particulièrement chez nos frères protestants, à la suite de Karl Barth, adoptent une attitude qui, différant du tout au tout du pessimisme athée, puisqu'elle y ajoute la foi au Christ vainqueur, garde cependant son pessimisme sur l'avenir des réalités terrestres. Non, ce monde n'a aucun avenir, il est voué à la destruction totale et au feu vengeur du Christ victorieux, qui par son retour triomphal renouvellera toutes choses. Ainsi tout effort pour le transformer est vain et finalement illusoire. Mieux vaut s'en détacher et attendre. Dieu seul, par son Christ, pourra opérer la transformation totale de ce qui n'est que péché et pourriture!

Mais d'autres ne peuvent se résigner à une telle forme de pensée et de prédication chrétienne. Nous avons trop souffert de cet abandon des tâches terrestres, sous le prétexte de l'attente des réalités éternelles; nous savons trop bien qu'en nous prenant la terre, que nous délaissions, d'autres ont séduit les âmes des travailleurs et leur ont coupé le chemin du Royaume des cieux. Il faut revenir, pensent-ils, de ces erreurs passées. En cela ils ont raison. Toutes les directives sociales de l'Église en font foi. Mais par un excès opposé, par une adaptation trop complète à une mentalité non chrétienne, voici la tentation de considérer le message de l'Évangile principalement comme une méthode de rénovation des organisations terrestres pour assurer ici-bas le bonheur de tous. Pour vouloir souligner le rôle du temporel, on risque d'y réduire l'apostolat. Pour avoir senti que toutes les forces de l'homme sont à déployer et que la transformation même de la vie économique et sociale conditionne l'avènement du Règne de Dieu, on risque de penser

et d'agir comme si, par le déploiement des ressources humaines, de l'ingéniosité technique, de la force mécanique, de l'organisation politique et de la rénovation sociale, nous allions arriver, en nous y mettant tous ensemble, à réaliser une sorte de paradis terrestre et de royaume temporel du Christ.

D'un côté, ce monde paraît foncièrement mauvais et voué à la ruine. Tous les efforts pour le transformer sont vains. De l'autre, par opposition à ce pessimisme même, voici qu'on espère de l'effort humain la transformation radicale de nos conditions de vie, l'avènement dans l'unité d'une humanité nouvelle.

Qui ne reconnaîtrait en ces attitudes d'esprit, sans qu'il soit besoin de développer davantage, les deux grands courants qui se partagent la pensée contemporaine, divisent le monde et souvent le déchirent ?

En face de toutes ces formes d'erreur se dresse la pure lumière de l'Assomption de la Vierge Marie. Son éclat suffit à dissiper toutes ces chimères. Cette révélation vient combler l'intelligence chrétienne. Elle répond à tous les problèmes qu'elle se pose sur la valeur et l'avenir des réalités terrestres. Elle en dégage surnaturellement le sens, non à la manière humaine en ajoutant une nouvelle théorie, mais à la manière divine par l'humble réalité d'un fait, par le réconfort d'une Présence, par l'inépuisable richesse du mystère de Marie. Il suffit qu'elle soit là, notre sœur dans le ciel, et cette partie de notre univers dans la gloire transformée, et cette partie de nous-même sauvée pour que tout espoir renaisse. Il suffit qu'elle soit ce qu'elle est pour que nous retrouvions l'espérance : *Salve regina, vita, dulcedo, spes nostra.*

Par ce seul fait que Marie est dans le ciel en esprit et en corps, voici d'un seul coup confondue toute forme de pessimisme absolu. Comment désespérer de la réalité terrestre, comment regarder l'humanité comme toute vouée à la mort définitive et à la totale corruption quand nous les voyons en elle déjà glorifiées dans le ciel. Car enfin, c'est bien cela, cette chair issue comme la nôtre de la grande

lignée humaine et de la famille d'Adam, ce corps formé depuis l'origine à travers l'immense montée de la vie, et ce bloc de glaise enfin que Dieu a façonné à travers des millénaires pour lui joindre l'âme et lui insuffler l'Esprit, et cette part de notre univers entrent définitivement dans la Gloire de l'Éternel. Voici la réalité terrestre, voici le fruit des cycles cosmiques et des générations humaines qui pénètre dans le ciel et reconstitue là-haut le paradis perdu. Non, la terre n'est pas faite pour une définitive désagrégation, mais pour cette glorieuse Assomption. Et pas seulement cette chair que Dieu s'est unie en Personne, et qu'il tire à lui en ce ciel dont la vertu l'a formée, mais cette chair même, issue des générations terrestres et que le double lien de la famille et de la foi unit au Christ, est faite pour être assumée dans sa gloire. La voie est ouverte qui passe de la terre au ciel et la transmutation commencée de l'humanité charnelle et périssable, en cette humanité glorieuse et incorruptible. Et nous le savons maintenant, par où le Christ seul a passé, d'autres pourront s'engager. Il est là voie toujours ouverte vers l'immortalité. Sur cette voie déjà l'humanité s'avance; bien plus, l'une des nôtres est déjà passée. Elle est là qui nous fait signe de la suivre. En elle l'humanité se transforme et le monde aboutit. Le terrestre entre dans l'incorruptible et le temps dans l'éternité. De son mystère, nous sommes solidaires. Il agit en nous, et sa gloire, ainsi la liturgie la salue, est déjà l'aurore de la nôtre : *quasi aurora valde rutilans !*

Quiconque a vu Reims, la cathédrale royale, ce monument le plus beau que l'art ait élevé en l'honneur de ce mystère d'Assomption, se rappelle ces deux femmes en prière qui se font pendant aux deux gâbles extrêmes du grand portail et donnent la clé pour le lire : Marie et l'Église. Ces statues inscrivent dans la pierre la sentence du grand théologien Anselme de Laon : « *Per Mariam significatur Ecclesia.* » Marie signifie l'Église. Dans le dessein de Dieu, elle a un rôle typique et exemplaire. Ce qui lui arrive c'est le mystère même de l'humanité nouvelle : l'Église.

Elle est celle qui a cru en l'incarnation du Verbe de Dieu; elle est celle qui porte Jésus en elle et le donne au monde; elle est celle qui nourrit Jésus de sa substance et écoute sa parole; elle est celle qui le suit jusqu'au calvaire et reste au pied de la Croix. De qui s'agit-il? Toujours de Marie et de l'Église. De Marie résumant en elle tout le mystère de l'humanité avec le Christ. Elle le suit enfin dans sa gloire, et l'Ascension du Fils s'achève en Assomption de la Vierge Mère. Car le mystère pascal et ce passage par la mort pour la Vie sont le mystère du Corps mystique tout entier. Et il fallait bien que nous soyons assurés que les promesses seraient réalisées et que là où serait le Sauveur nous serions avec lui. Mais il suffisait que cela fut en Marie pour que le destin de l'Église fut signifié en elle et déjà réalisé. En elle, l'Église a pris possesion du ciel à la suite de son Sauveur, l'humanité nouvelle entre déjà corporellement dans la gloire, et voici la terre enfin, cette terre autrefois maudite, qui s'ouvre pour un éternel printemps et laisse paraître les prémices d'un nouveau paradis.

En dessous et au dedans de ce symbolisme, aimé du moyen âge, selon lequel Marie représente l'Église entière, il est une réalité cachée qui le fonde : le mystère de la Mère. En Marie comme en l'Église, ce qui est glorifié, c'est la Mère.

La Mère, c'est celle qui se livre et consent au dessein du Père, celle qui donne sa substance pour la réalisation de son plan, celle qui entre par là à titre d'élément disponible et consentant dans la transmission de sa vie. Celle qui s'est perdue tout entière dans une donation d'amour, et voici que son fils est le Fils même du Père, et que s'est formée en elle son Image et qu'elle est assumée en sa gloire.

Ainsi Marie toute livrée dans la foi à la volonté du Père, toute ouverte à ses promesses. Et voici que par l'opération de l'Esprit de Dieu qui agit en elle, le fils même de sa chair est le Fils de Dieu, et elle entre dans le rayonnement de la gloire du Père.

Ainsi l'Église qui est l'humanité croyante et consentante aux promesses de Dieu, l'humanité livrée à l'action de l'Es-

prit, et voici qu'elle est Mère aussi, et met au monde le Corps mystique du Christ et tous les membres qui appartiennent au Fils. En elle s'achève le mystère maternel de Marie : « *Ecclesia Mater.* » C'est pourquoi en elle s'achèvera aussi sa gloire et ce rayonnement sur elle de la victoire de son Fils : son Assomption. L'Assomption, c'est le triomphe de la Mère.

Tel est le sens profond de ce mystère, le centre rayonnant du plan divin et si l'on peut dire l'axe de pénétration par lequel il concerne l'univers. C'est qu'en effet ce mystère de maternité, dès les origines il appartient à la terre et à cette matière dont l'homme fut tiré : *materia mater.* Elle aussi, à sa manière élémentaire, fut cette chose disponible et cette réalité consentante en laquelle Dieu inscrit son dessein et de laquelle il tire son image. Elle aussi fut soumise à l'Esprit de Dieu qui la rend féconde et pour finir en fait sortir sa ressemblance et le corps même de son Fils. Elle aussi à cause de cela doit entrer pour finir en cette gloire qui n'est que le rayonnement sur elle de Dieu à qui elle se livre. Elle aussi est rachetée par le Fils. Elle aussi sera assumée, transformée et à sa manière glorifiée en son triomphe. Elle aussi participe au mystère de la Mère triomphante et entre dans le rayonnement de l'Assomption de Marie. C'est pourquoi ce n'est pas sans raison que nous pouvions dire, dès le début, que ce mystère d'Assomption était la réponse définitive et la lumière d'En-Haut sur tout le dessein de Dieu sur les réalités terrestres.

En cela il nous semble que, loin de nous opposer à nos frères protestants, cette gloire d'Assomption devrait nous aider à nous comprendre. Sans doute au niveau des mentalités, alourdies par des siècles d'incompréhension, il se peut qu'on en fasse un prétexte de dispute, mais au niveau de ce qu'est *en réalité* ce mystère d'Assomption, il est la solution même de ce qui nous divise. S'il est un point sur lequel le protestantisme a insisté avec raison, c'est celui de la primauté de la gloire divine : *Soli Deo honor et gloria.* Les catholiques revendiquent aussi cette doctrine et cette acclamation redite chaque jour à Prime. Mais la vision ca-

tholique du monde se plaît à souligner que la splendeur de la créature, loin de nuire à la gloire du Créateur, la fait resplendir; que la réalité de l'action des causes secondes, loin de nuire à la puissance de la Cause première, la manifeste. Aussi, loin qu'il y ait opposition entre la primauté absolue de la gloire de Dieu et la réalité des dons conférés à la créature, ce sont ces dons mêmes qui chantent cette gloire.

Où cela se voit-il mieux qu'en Marie et où cela se manifeste-t-il mieux qu'en ce mystère d'Assomption? Voici la glorification la plus parfaite qu'une pure créature aie jamais reçue, mais en même temps voici l'honneur de Dieu en elle magnifié. Elle est Mère en son triomphe. Comme elle est peu occupée d'elle-même en cette gloire où elle resplendit! Elle ne fait que refléter sur le monde la Victoire de son Fils et témoigner de la Fidélité de Dieu. Sa joie est qu'il soit heureux de la glorifier, son triomphe d'être assumée en celui de son Fils. Elle est toute transparence. Ce n'est plus elle qui est magnifiée, mais la gloire de Dieu en elle : *Magnificat anima mea Dominum*. En cela aussi elle est modèle de l'âme chrétienne et de l'Église, de la terre et du monde nouveau dont le chant de triomphe est un hymne à la Gloire de l'Éternel.

Ainsi cette Assomption triomphale nous met en garde contre toute forme de désespoir et contre tout mépris de la création, mais elle nous prémunit aussi contre toute forme de présomption et contre ce vain désir de réaliser par nos propres forces et d'organiser par notre industrie une sorte de paradis artificiel.

Qui ne voit aussi que ce paradis ne fut point reconquis par la seule force de l'homme?

Il est don et grâce et gratuité. Marie est celle qui s'est ouverte, dès le premier instant, au don de Dieu. Celle qui fut toujours réceptacle et consentement. Celle qui a tout reçu et que Dieu a comblée parce qu'elle fut toute petite et toute ouverte à ses dons. Celle qui fut pleine de grâce. Dieu l'a prévenue, dès le premier instant, par la grâce de son immaculée conception. Dieu l'a comblée jusqu'au dernier par la grâce de son Assomption. Tout est grâce en sa vie...

et plus que tout cette gloire dernière, couronnement des dons de Dieu. En cela aussi elle est type de l'humanité nouvelle. Oui, nous attendons pour l'homme et pour la terre même une transformation nouvelle, une assomption dans la Gloire du Christ ressuscité, et la Vierge glorieuse nous en est le gage. Mais nous ne l'attendons pas, cette transformation, des seules ressources humaines. Nous l'attendons sur l'Église comme pour la Vierge de la grâce divine et comme un couronnement de ses dons, de sa bonté gratuite et de son inlassable générosité.

Le mystère de la Virginité rejoint en Marie celui de son Assomption. Car c'est bien parce qu'elle n'a pas cherché sa fécondité de la volonté de l'homme qu'elle fut Mère de Dieu, et parce qu'elle n'a point cherché sa gloire en s'appuyant sur la force de l'homme que la force de Dieu l'a immensément exaltée. C'est parce qu'elle a voulu rester la plus petite qu'elle est devenue la plus grande. Et parce qu'elle a choisi d'être servante qu'elle fut choisie pour être Reine de l'univers et élevée au-dessus des anges. Cet abîme de grandeur qui nous étonne répond à l'abîme de petitesse où elle s'est complue, et cette grande lumière à l'obscurité de sa vie. Cet immense rayonnement vient de ce qu'elle fut, entre toutes, cachée. Cela aussi est vrai de l'Église. C'est parce que, en elle, l'humanité nouvelle, à la recherche du paradis perdu, ne s'appuie pas tant sur la force et l'ingéniosité de l'homme, que sur la bonté et la générosité de son Époux divin qu'au Jour de son retour il viendra la prendre avec lui pour une naissance nouvelle entraînant l'univers comme un berceau pour sa gloire.

Est-ce à dire que tout l'effort humain est vain; que dans cette perspective il n'y a qu'à laisser le monde suivre le cours de son histoire catastrophique jusqu'à ce que Dieu intervienne pour assurer d'un coup l'avènement de l'humanité nouvelle? Il n'en est rien. Et la grande loi de l'incarnation, qui domine l'histoire du monde jusqu'au dernier jour, est là pour nous assurer du contraire. Non, les préparations humaines ne sont pas inutiles. Il a fallu des millénaires de préparations cosmiques et de préparations humaines,

des siècles de pensées et des siècles d'efforts, des générations de fidélité et des générations de prière pour préparer la venue du Christ. Tout cet effort humain le prépare non pour le donner par lui-même, mais comme un grand vide ouvert pour le recevoir. Ainsi encore à la fine pointe de cette préparation, la Vierge elle-même. N'est-ce rien que ce don qu'elle a fait d'elle-même, et cette pureté, et cette prière ? Mais tout cela n'est que l'attente et l'accueil et l'ouverture pour recevoir le don divin. Et c'est bien parce qu'elle fut, elle, la fleur des générations humaines, toute unifiée dans l'attente, qu'elle a pu recevoir d'En-Haut le Fruit béni de tant d'efforts et nous donner le Christ.

Ainsi l'Église au dernier jour. Elle aussi Vierge, elle aussi recueillant toutes les richesses de l'effort humain, toutes les inventions de la pensée, tous les progrès de la technique, tout l'apport du travail et de l'art, mais pour que tout cela réuni réalise dans le monde une humanité unifiée dans l'attente de Celui qui doit venir. Et c'est parce que l'Église comme la Vierge n'attend pas l'homme nouveau de la fécondité charnelle et de la force terrestre qu'elle recevra en son sein et donnera au monde le Christ Total en sa grandeur catholique. C'est parce que, comme Marie, elle ne se hausse pas vers le ciel par ses propres forces qu'elle y monte, assumée dans la gloire de son divin Époux. Et comme elle, en ce dernier triomphe, elle pourra dire encore : *Respexit humilitatem ancillae suae... deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*. Ainsi Marie, aujourd'hui comme hier, reste victorieuse par sa seule présence et simplement par ce qu'elle est, de toutes les formes d'erreurs. Hier, sa maternité divine réfutait à elle seule toutes les hérésies opposées sur le Christ, aujourd'hui, son assomption éclaire tout l'avenir de l'Église, Corps mystique de Jésus. Elle abaisse les vains espoirs d'une ambition humaine, perce les ténèbres du désespoir où le monde s'enfoncerait sans elle. Elle dissipe toute forme d'erreurs et les réduit à rien par le seul éclat de sa splendeur. Saluons donc la Vierge glorieuse, celle que la liturgie acclame « puissante comme une armée en bataille », elle dont la petitesse entre les mains de Dieu renverse toutes les

hérésies qui bouleversent le monde : *terribilis ut acies castrorum ordinata... cunctas haereses sola interemisti.* Saluons l'Éducatrice très douce de l'humanité nouvelle qui encourage son effort, qui modère ses impatiences, qui dissipe sa présomption, qui affermit sa confiance.

Saluons la Mère de miséricorde qui, la première entrée à la maison, y prépare la place de ses enfants et déjà pour nous accueillir nous ouvre les bras.

Louis Lochet.

Reine du Ciel

Reine du Ciel, réjouissez-vous ! Réjouissez-vous parce que vos enfants de la terre sont conviés, par la proclamation d'un dogme nouveau vous concernant, à entrer plus avant dans la connaissance de leur mère. Réjouissez-vous pour cette Vérité de votre Assomption pressentie déjà par la piété de nombreux fils et que l'année sainte va mettre en lumière pour toute la chrétienté. Réjouissez-vous parce que vous êtes Reine de la Vérité : cette manifestation de la Vérité ne peut pas vous laisser insensible, vous qui êtes la pierre de touche de la rectitude de notre pensée concernant Dieu et son mystère. Vos fils, voués à l'approfondissement de la vérité divine et qui pensaient juste sur vous, vont recevoir de la proclamation de ce dogme un nouvel élan dans la poursuite de leurs travaux. Vos contemplatifs, qui vous rejoignaient par le cœur et vous trouvaient toute proche de l'Humanité glorieuse de Jésus, vont se trouver rassurés, dilatés et désireux de vous connaître davantage. Vos enfants, indifférents ou hésitants, vont sentir s'éveiller en eux une curiosité sainte. Toute la terre chrétienne va frémir, car l'Assomption sera désormais un article de foi.

Nous savons sur vous si peu de chose, Mère, que ce

rayon de vérité éclairant un aspect de votre mystère nous réjouit comme il vous réjouit vous-même et nous fait espérer que vous soulèverez bientôt un autre coin du voile qui vous dérobe à nos regards aimants.

La liturgie déjà chantait votre montée au ciel, le mystérieux envol de ce corps cessant d'être soumis aux lois qui régissent la matière. *Marie a été élevée au Ciel : les anges se réjouissent, ils en louent et bénissent le Seigneur* (Introït du 15 août). Il fait bon découvrir l'Esprit travaillant dans les âmes fidèles et nourrissant l'Église de Vérité avant que soient formulées les définitions dogmatiques. Joie de constater que l'intelligence humaine est capable de Dieu et que, malgré tant de causes d'erreurs qui pèsent sur elle, elle garde, dans l'Église, une ouverture et une rectitude qui révèlent son origine divine.

Reine du Ciel réjouissez-vous, parce que l'esprit de l'homme a découvert, sous la motion de l'Esprit de Dieu, un rayon de la vérité qui vous concerne.

Reine du Ciel, vous êtes, pour le ciel, et pour la terre aussi, une manifestation de la vérité, comme une incarnation vivante de toute la vérité formulée dans notre *Credo*. Tâchons de le montrer en prenant successivement les différents articles du symbole de la foi.

Je crois

en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre.

Vous êtes, Marie, la fille du Père, la créature parfaite, la Vierge, un pur accueil de l'être, la réussite unique du Créateur, le modèle achevé de l'humanité.

Et vous êtes telle, car, dans la pensée créatrice, vous étiez la première. *Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée dès l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Il n'y avait point d'abîmes quand je fus formée, point de sources remplies d'eau. Avant que les montagnes fussent affermies, avant les collines, j'étais enfantée...* (Épître du 8 septembre.)

A la première des créatures est communiquée une grâce de proximité avec Dieu en son acte créateur. L'épître de la Nativité poursuit : *J'étais à l'œuvre auprès de lui, me réjouissant chaque jour, et jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de la terre, et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes.* L'insertion de la sagesse créée en la Sagesse incréée évoque la splendeur de la première des créatures, splendeur qui aurait dû rejaillir sur tout l'ordre qu'elle inaugurait en naissant.

Mais le péché vient fausser le plan divin et voici que Marie se présente comme la première de l'ordre nouveau, celui de l'Incarnation rédemptrice.

Je crois

en Jésus-Christ, le Fils unique,

Notre-Seigneur...

Vous êtes, Marie, le plus beau fruit de la Rédemption. Votre destinée de Mère du Verbe exigeait votre conception immaculée, et vous apparaissez comme l'exemplaire parfait des rachetés, qui attire le regard de tout pécheur et réjouit le cœur du Dieu qui sauve. Dans cet ordre nouveau, vous

possédez aussi une grâce de principe. Vous êtes source conjointe à la Source incréée pour rétablir l'homme dans la paix avec son Dieu : *Yahweh dit au serpent : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci te meurtrira à la tête et tu la meurtriras au talon »* (Gen., 3, 15).

Je crois au Saint-Esprit.

Vous êtes, Marie, l'Épouse de l'Esprit dont la vertu vous a rendue féconde. Ce qu'il a opéré en vous d'une manière singulière, il veut le renouveler en nous, en nous sanctifiant. La vérité de cette puissance sanctificatrice éclate en vous, et la docilité parfaite qui vous achemine au *Fiat* de l'Annonciation, vous situant une fois encore au premier rang, celui de la sainteté, vous confère, en cet ordre, une grâce de principe. D'accord avec l'Esprit, vous êtes présente partout où doit se parfaire la rédemption commencée.

Fille du Père créateur, Mère du Verbe sauveur, Épouse de l'Esprit sanctificateur, vous nous désignez Dieu en son mystère et nous acheminez vers la Trinité sainte en agissant de concert avec chacune des trois Personnes divines, qui vous élut première dans l'ordre qu'elle choisit pour réaliser le retour de l'homme vers son Dieu.

Je crois
à la sainte Église catholique,
à la Communion des Saints.

Sur l'Église naissante, vous avez veillé et nous devons vous imiter en cette œuvre de vigilance sur l'Église qui se développe. Là aussi vous êtes tout ensemble le modèle et le secours. Donnez à ceux qui ont une responsabilité dans l'Église votre regard lucide, votre tendresse maternelle, votre indéfectible fidélité. Avec vous, aucune erreur n'est possible, aucun labeur ne paraît excessif, aucun découragement ne risque de poindre.

Vos enfants savent bien ce qu'ils doivent à vos mérites, mais vous, n'oubliez pas l'heureuse faute à laquelle vous devez d'être Mère de Dieu et par surcroît pure de tout péché. O admirable échange! S'il n'eût existé aucun pécheur, il ne fût point apparu dans le monde une mère du Verbe rédempteur!

Je crois
à la rémission des péchés.

Qui le croirait d'une foi meilleure que la vôtre, vous l'enfant choisie dans une lignée pécheresse, mais dont la source impure fut tarie miraculeusement à l'heure de votre venue sur la terre? Qui le croirait d'une foi meilleure que la

vôtre, vous qui formez de votre chair et puis livrez au monde Celui qui ôte le péché du monde, vous qui avez vécu la Passion rédemptrice et vu s'écouler tout ce sang dont une goutte eût suffi pour purifier l'univers de ses crimes ?

Qui le croirait mieux que vous, qui bénissez toutes les absolutions et reconnaissez en chacune comme votre bien propre ?

Je crois
à la résurrection de la chair.

La foi en ce mystère présente à l'homme mortel de terribles difficultés, mais vous venez lui apporter l'appui de votre Assomption. La résurrection de l'Homme-Dieu est plus aisée à croire. Vous qui n'êtes qu'humaine, bien qu'aux confins de la divinité, vous aidez notre foi d'une autre manière que ne fait Jésus. Et c'est sans doute cet article du *Credo* que vous illustrez le plus clairement.

Regina Cœli laetare, quia quem meruisti portare resurrexit. Réjouissez-vous, Reine du Ciel, pour la résurrection de Jésus. Et pour votre Assomption glorieuse. C'est le même triomphe de la puissance de Dieu en la chair de Jésus et en votre propre chair. Il ne convenait pas que le corps du Christ connût la corruption du tombeau. Il ne convenait pas que le corps de la mère du Christ connût la corruption du tombeau. La Sagesse dispose harmonieusement toutes choses, et c'est un repos pour l'esprit et pour le cœur de prendre conscience de cette harmonie et de la louer.

La Sainte Trinité s'approuve en cette œuvre d'éminente sagesse que sont ensemble la Résurrection de Jésus et l'Assomption de sa mère. Les anges la louent. Le Christ la bénit. Marie s'en réjouit à une profondeur inconnue des autres créatures. Les saints apportent la plénitude de leur joie à cette fête. La terre tressaille d'une allégresse à sa mesure...

La chair vierge, en vous, Reine, atteint sans retard son statut de gloire éternelle. La virginité resplendit de tout son éclat en cette apothéose.

Vierge Marie, qui avez inventé l'état singulier d'une chair soustraite à la loi commune, vous qui êtes la Vierge des vierges, la Reine des consacrés, recevez de ceux qui ont voulu *suivre l'Agneau partout où il va* une louange virginale à l'occasion de votre fête.

Toute chair assistera à sa propre résurrection : chaque chrétien a foi en ce mystère; mais à vos enfants vierges, sans doute donnez-vous une aisance plus haute pour y adhérer, une espérance plus légère pour l'attendre, un chant plus pur pour le bénir.

A vos autres enfants, vous réservez la participation de votre grâce maternelle et la joie d'enfanter des vierges. Ils entreront dans l'allégresse spéciale de votre Assomption qui glorifie la chair virginale par le détour des êtres qui, dans leur descendance, seront choisis pour la consécration.

Mais revenons à ceux qui, avec vous, suivent l'Agneau, et permettez une prière. Il en est qui luttent si durement pour répondre au choix divin sur tout eux-mêmes! Combats pour la virginité du corps, la virginité du cœur, la virginité de l'esprit... Laissez-les se blottir dans le rayonnement de votre chair glorieuse, s'y abreuver de lumière et de douceur, s'y fortifier, s'y apaiser, s'y oublier totalement, de façon qu'ils soient pour la terre, en retournant vers elle, comme une apparition de votre pureté.

Reine du Ciel, réjouissez-vous pour la Résurrection de Jésus, réjouissez-vous pour votre Assomption, réjouissez-vous pour toutes les résurrections charnelles, et pour celles de vos enfants vierges particulièrement.

Je crois à la vie éternelle.

Comme vous, nous venons de l'éternité et y faisons retour, mais nous percevons cette réalité d'une manière misérable. La chair passible conjointe au temps gêne l'affirmation de la vie éternelle conjointe à la chair glorieuse. Vous nous aiderez, Reine de Vérité, à bien prononcer le dernier article du *Credo*. Vous avez grâce pour le faire, puisque votre condition de créature charnelle soumise au temps fut toujours liée à votre condition de Mère du Verbe éternel. Apprenez-nous à voir à chaque instant de la durée créée notre vie suspendue à l'instant éternel.

En fêtant la Reine du Ciel, nous n'avons pas oublié la terre. Notre *Credo* est pour la terre. La foi est une vertu terrienne. Mais si la Reine est penchée vers nous pour aider notre foi, elle nous attire aussi dans son royaume, où en espérance le nombre des élus est déjà complet.

Il nous est bon de nous reposer un instant dans votre royaume, dans votre lumière, ô Reine qui êtes en repos dans l'ordre réalisé pour l'éternité. Mais comment ne pas évoquer par contraste votre règne proprement terrestre ? Comment ne plus vous savoir reine de ce vaste chantier où pêle-mêle s'affrontent tous les labeurs, des plus purs aux

plus équivoques, de ce champ de bataille où les justes pâtissent, où les pécheurs, où les enfants de ténèbres triomphent des enfants de lumière, où Satan dresse des embûches à tous les carrefours et multiplie l'invention des idoles, où les cris se mêlent aux chants, les blasphèmes à la louange, où le mal s'efforce par son bruit de faire oublier la sainteté silencieuse, où les générations se succèdent depuis le don de la vie au premier couple humain et dont nous sommes une vague éphémère ?

Et vous êtes la reine de ce chaos, la reine-mère, la douce maman reine de chacun des êtres qui participent avec vous la nature humaine, vous êtes engagée avec nous dans la redoutable Aventure.

Mais vous êtes la Sagesse créée, et dans la lumière de la Sagesse incréée vous ne voyez point de chaos : vous voyez surgir de l'Être et faire retour à l'Être chacun de ces enfants dont la multitude ne vous accable pas, dont les incessantes fluctuations ne vous lassent point. Mère du Verbe, qui êtes conjointe à la source de tout être, vous « ordonnez » dans le secret ce monde humain qui tend à l'anarchie depuis la faute originelle et qui apparaît à nos regards si effroyablement désaxé. L'Immaculée Conception est nécessairement la reine de l'ordre.

Médiatrice de toute grâce, c'est votre manière de régner sur le monde cassé que de coopérer, en y imprimant votre mode, à la communication de vie divine dont la source est votre Fils et votre Dieu, de disposer les cœurs à l'accueil de cette vie, de les solliciter quand ils la refusent, de les attendre patiemment quand ils hésitent, de les soutenir quand il s'engagent, de les conduire, avec et par l'Esprit, *de clarté en clarté*, de veiller sur chacun de ceux qui vous ont élue pour leur souveraine, comme si vraiment il était unique au monde.

C'est là votre règne caché, silencieux, douloureux aussi puisque vous êtes venue pleurer sur notre terre et quêter la compassion de vos enfants... mais tel qu'il est, il nous laisse pressentir votre règne éternel. La *puissance sous le voile* sera manifestée, le labeur et les larmes feront place au repos dans l'ordre et dans la joie, mais ce sera la même Reine-Mère couronnée de ses mêmes enfants. Le contraste entre les deux royaumes n'éclate qu'à nos regards infirmes. Vous le dominez de votre sérénité qui accueille tout comme venant de Dieu.

Dans le royaume des larmes, nous vous aurons appelée bien souvent Mère et Maîtresse et Souveraine avec crainte et tremblement, mais dans le royaume de la béatitude, nous vous proclamerons reine avec une joie sans ombre qui doublera votre propre allégresse.

Regina Cœli laetare, alleluia.

fr. M.-L. Guérard des Lauriers, O. P.

LA RÉVÉLATION DE DIEU *

I. — L'ANCIEN TESTAMENT

Notre Dieu est un Dieu de révélation, celui d'Abraham, de Moïse, d'Élie, des prophètes, non celui des philosophes et des savants. Souvent, dans un traité de Dieu, la spéculation philosophique semble prendre la direction, confiante qu'elle est dans ses ressources pour scruter le mystère de l'Être infini. Et pourtant, elle ne peut, à elle seule, assurer le contact avec cet Être, éveiller une attitude religieuse; elle ne peut oublier non plus que la doctrine du Dieu unique n'est pas sa conquête, mais un don d'En-Haut, le fruit d'une révélation déposée dans les Livres saints, avant tout dans l'Ancien Testament. C'est lui qui demeure pour toujours la source autorisée de tout traité de Dieu. Mais il faut savoir le lire, ne pas se laisser déconcerter par des conceptions naïves et imparfaites; faire la part des réactions lentes d'un peuple ancien sous la lumière nouvelle qui l'éclaire, discerner les traits permanents d'un Dieu qui s'affirme progressivement à travers ses œuvres et ses interventions de grâce. La Bible n'est pas un exposé systématique, mais l'histoire concrète d'une doctrine en formation sous l'influence conjuguée d'un éclairage surnaturel s'intensifiant à certaines périodes critiques ou privilégiées, et de la docilité attentive d'une élite religieuse au sein du peuple juif.

---

* Cette étude a été tout d'abord écrite dans le cadre de l'*Initiation théologique* (ouvrage collectif en préparation aux Éditions du Cerf). Pour cette raison, l'auteur s'est délibérément abstenu de parler de Dieu Créateur, ce sujet devant être traité dans une autre partie de l'ouvrage.

Dieu d'Abraham

Quand le clan d'Abraham quitte Our des Chaldéens, l'humanité, telle que nous la connaissons, avait ravalé le divin. Il était multiple, soumis dans son origine aux éléments chaotiques, figuré à l'image de l'homme ou même des bêtes; il composait ou s'identifiait avec les forces de la nature, surtout celles qui transmettent la vie. Les ancêtres du patriarche lui-même étaient polythéistes, d'après Jos., 24, 2-3. Le Dieu qui, par la vocation d'Abraham, prépare de loin son œuvre de salut est appelé couramment *El* ou *Elohim*. El apparaît comme la désignation courante de la divinité chez les peuples sémitiques; par exemple, à la tête du panthéon de Ras Shamra, se trouve le vieillard El. C'est un nom commun qui, d'après l'étymologie la plus probable, d'après la notion de la divinité chez les Sémites (cf. les parallèles Baal, Adôn, Mèlèk) et d'après certains emplois bibliques (vg. Gen., 31, 29; Mich., 2, 1, etc.), doit évoquer l'idée de puissance conçue comme souveraineté. Elohim se présente comme une forme de pluriel. Pourtant, d'après l'usage biblique le plus ancien, illustré par certains emplois profanes[1], ce terme s'applique à une réalité unique et personnelle : il s'agit soit d'un pluriel de majesté, soit d'un pluriel de concentration ou de plénitude. Toutes les énergies divines, les prérogatives des êtres supra-terrestres se résument en un seul être personnel : il domine ceux qu'on continuera encore d'appeler dans quelques textes « les Elohim » ou « les fils d'Elohim[2] ». Si cette dénomination s'enracine dans les croyances polythéistes, ce stade est dépassé dans les récits de l'histoire patriarcale, et ces textes eux-mêmes témoignent de ce que fut la religion des ancêtres. Elle s'adresse en effet à une

1. Le dieu Sin est désigné de la sorte : « Les dieux des dieux. » Les vassaux chanaéens de Pharaon, au temps d'El Amarna nomment le roi : « Mes dieux. » Cf. Eichrodt, *Théologie*, I, p. 90.

2. Par exemple Gen., 3, 22; Ps. 8, 6; Job, 1, 6.

même réalité : les patriarches ne connaissent pas d'autres dieux, avec des noms propres distincts. Le mot El n'est pas mis en relation avec différentes forces de la nature, laissant ainsi supposer un principe de division. El n'est pas une divinité locale : on mentionne seulement El-Bethel, formule insolite, qui reste à expliquer (Gen., 31, 13 et 35, 7). Il se qualifie d'après ses adorateurs (le Dieu d'Abraham, d'Isaac); ou bien il est déterminé par des épithètes qui mettent en relief un attribut divin. Ainsi on rencontre fréquemment El Shaddaï : dieu tout-puissant ou élevé[3]; El 'Olâm, dieu éternel; El Elyôn, le dieu très haut, *le Maître* (*ou Créateur*) *du ciel et de la terre* (Gen., 14, 19, 22). Abraham rend hommage à ce dernier, bien qu'il soit le Dieu de Melchisédech, peut-être parce que cette désignation « syncrétiste » correspondait à ses propres aspirations religieuses[4]. Lui et ses descendants ont donc rendu un culte exclusif à une seule divinité désignée par un terme générique, conçue pourtant comme personnelle, et qu'aucune épithète ne divise ou ne limite. Elle seule comptait pour eux parce qu'ils bénéficièrent de sa puissance bienfaisante, perçurent sa réalité et son action efficace. Ils l'honorèrent sans l'intermédiaire d'images visibles : les arbres, les sources, les stèles ne sont autre chose que des lieux commémoratifs ou des témoignages. Mais il serait excessif de leur prêter un credo monothéiste allant jusqu'au bout de ses conséquences.

Dieu de Moïse

La religion mosaïque, se rattachant explicitement à celle de ses ancêtres, identifie Yahvé avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex., 3, 15; 6, 3). Mais la vision du buis-

3. L'étymologie la plus en faveur rattache ce mot très ancien à l'assyrien *shadu* : montagne.

4. Sur le « syncrétisme » de cette formule, vid. *Journal of biblical Literature*, 44, pp. 1-10; elle n'est pas nécessairement aussi récente qu'on le prétend.

son ardent revêt un caractère très différent des théophanies de l'époque patriarcale : le feu, l'un des éléments les moins matériels et qu'anime une vie mystérieuse, y symbolise la présence divine. Dieu révèle alors son nom à Moïse. Désormais, on l'invoquera sous le nom de Yahvé. Il n'est pas prouvé que ce terme soit antérieur à l'époque mosaïque. Son adoption par le peuple hébreu coïncide plutôt avec l'œuvre de Moïse. Il est en relation étroite avec l'idée d'Alliance, marque les débuts de l'histoire israélite : l'Exode, la conquête, l'installation en Chanaan se placent sous le signe de Yahvé. S'il était déjà gros de promesses pour ces tribus errantes du Sinaï, il verra se fixer sur lui toute la foi confiante d'un peuple et portera sa grande espérance. *Vous saurez alors que je suis Yahvé* (Ez., 37, 6, 28). Les exégètes contemporains demeurent dans l'incertitude au sujet de la signification primitive de ce nom, comme sur son origine. Il est antérieur aux textes qui l'introduisent (Ex., 3, 13-15; 6, 2-3), et la forme primitive doit être la forme pleine à la troisième personne, attestée par la stèle de Mesha (842 environ), puis par les obstraca de Lackish (premières années du VI^e^ siècle) : c'est elle qui est vocalisée communément Yahvé. Elle renvoie à une racine « hawah » qui, dans quelques textes de l'hébreu biblique et en araméen, signifie « être ». On essaie souvent de l'éclairer par l'arabe, avec les sens de « souffler, tomber, arriver », mais sans apporter une explication uniforme et satisfaisante. Le récit ancien de Ex., 3, 13-15, l'interprète clairement en fonction du verbe « être », de même que plus tard la Septante traduira par « ὁ ὤν ». Cette interprétation, toutefois, ne lève pas toute incertitude sur le sens précis du mot « Yahvé ». Le texte semble surchargé : il contient trois réponses divines, introduites par des formules analogues. Dans la première, Yahvé déclare : « Je suis qui (ce que) je suis »; dans la seconde, il se désigne ainsi : « Je suis »; dans la troisième, il emploie le mot Yahvé. Il est donc imprudent, en s'appuyant seulement sur la première, d'affirmer que Dieu a refusé réellement de faire connaître son nom à Moïse, et de donner à « Il est » le sens primitif d' « Innommable, d'Inconnaissa-

ble ». Il faut partir plutôt du mot Yahvé lui-même, qui peut signifier soit « Il est » soit « Il fait être ». Parmi ceux qui optent pour le premier sens, certains y voient l'être historique : « Il est avec nous pour nous assister. » Mais on s'attendrait à ce que cette relation historique fût marquée par un nom plus significatif : Emmanuel, par exemple. D'autres l'entendent de l'être métaphysique : « Il est l'Être absolu, sans limites, en plénitude », notion bien abstraite pour des esprits si peu évolués, et l'on pense, en conséquence, que la profondeur métaphysique de ce terme n'aurait été saisie que plus tard. Le sens causatif semble avoir pour lui la forme grammaticale[5]. On voit dans Yahvé la forme réduite d'une expression plus développée, que l'on retrouve précisément dans Ex., 3, 14, en lisant : « Je fais être ce qui existe. » On cite, pour le procédé, des noms semblables attestés en Babylonie, en Égypte et en Chanaan[6]; pour le sens, des parallèles égyptiens assez nombreux, par exemple, « le dieu qui fait être tout ce qui vient à l'existence » (deuxième millénaire), « Amon-Rê qui donne l'être à ce qui existe » (XV^e^ siècle)[7]. Cette interprétation nous paraît préférable. Elle permet de maintenir, Ex., 3, 14, dans le cadre de la révélation de l'Horeb. Elle inclut le sens de « Il est » en désignant celui qui cause l'existence des êtres sans restriction aucune. Le nom de Yahvé serait alors la réponse aux questions que se pose spontanément l'esprit humain en présence des phénomènes de la nature et du mystère de la vie. Yahvé en est la cause, et c'est pourquoi, dans les récits de l'Exode, sa toute-puissance s'affirme avec éclat dans la maîtrise des éléments et des hommes. On a la conscience très vive de sa présence active : il est un Dieu vivant. Il inaugure avec un groupe de tribus des relations qui accusent en lui une personnalité consciente : il les a choisies pour en faire son peuple qu'il s'attache d'une manière analogue aux contrats

5. Yahvé est une forme Hiphil; pourtant, en sémitique ancien, la préformante du Qal pouvait être vocalisée en « a ».

6. Cf. Albright, *From the stone age to christianity* [2^e^ édit.], p. 198.

7. *Ibid.*, p. 199 et *Journal of biblical Literature*, 1924, pp. 377-378.

passés entre les hommes par une alliance. Il la propose et en stipule les conditions. Le Décalogue, le noyau de la législation mosaïque, indique clairement que Yahvé n'entend pas partager les vicissitudes de ce peuple en protecteur aveugle et complaisant. Il met en avant ses exigences morales : de leur observation dépendra son attitude à l'égard d'Israël. Il refuse d'être adoré sous forme d'images, de représentations visibles. Interdiction capitale qui fait d'Israël un peuple à part; son Dieu reste mystérieux et doit être recherché dans l'invisible. Par là, l'idolâtrie est condamnée dans sa racine, la spiritualité de Dieu amorcée dans les esprits.

Il faut, néanmoins, se garder d'isoler de leur contexte vivant ces éclairs de la révélation sinaïtique. Les réactions des hommes comptent pour beaucoup dans les récits qui nous sont conservés. Ils gardent leurs habitudes d'esprit, leurs vieilles conceptions religieuses. Ils s'efforceront sans cesse de refaire un Dieu à leur image, de le rendre en toute occurrence solidaire de leur cause. L'image de Yahvé *Homme de guerre* (Ex., 15, 3) date de l'Exode. Plus tard, c'est à lui qu'on attribuera le geste de la conquête, la victoire sur Sisarah (Jug., 5) et bien d'autres victoires nationales. Il se manifeste de préférence dans les phénomènes naturels extraordinaires et terrifiants : les éclairs, le tonnerre, les tremblements de terre. Ces images marqueront désormais de leur empreinte la poésie israélite (par exemple, Ps. 18; Hab. 3). Il est représenté sous des traits anthropomorphiques, avec des membres humains, des passions d'homme. Et jusqu'à la fin, en Israël, on n'éprouvera aucune répugnance à reprendre ces expressions. Seuls les traducteurs grecs de la Septante se montreront plus susceptibles. C'est donc qu'on ne les prenait pas à la lettre, qu'on y voyait plutôt une façon de rendre concrète la réalité vivante et personnelle d'un Dieu qui vit à part et qui n'a pas de parèdre[8]. Yahvé s'annexe encore la catégorie du « sacré », ce quelque chose

8. Cf. L. Köhler, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1947, p. 6.

d'isolant, de redoutable, qui s'attache d'abord aux lieux, aux personnes et aux choses pour les soustraire au domaine profane. Les lois cultuelles, qui s'élaboreront dans les sanctuaires, recouvrent de l'autorité de Yahvé la distinction du pur et de l'impur. Il sanctionne les consécrations saintes, la rigueur sacrée de la guerre. L'arche de sa présence est une réalité intouchable, elle dégage un fluide redoutable. Yahvé lui-même réagit avec une dureté imprévisible en face de violations toutes matérielles de fautes cultuelles. Mais la foi à un Dieu personnel, à un Dieu juste et bon, soucieux avant tout de rectitude morale, purifiera peu à peu ces conceptions anciennes, les intégrera dans un contexte plus rationnel ou les sublimera. Il en restera le sentiment d'un Dieu séparé, distant par nature de tout le créé, cette impression d'effroi, ce « tremblement » en sa présence. L'image d'un Dieu de colère, aux fureurs imprévisibles, qu'on a considérée parfois comme caractéristique du Dieu de l'Ancien Testament trouve là son explication. En réalité, ces traits sont accidentels, passagers, en relation immédiate avec des réactions populaires et anciennes. Yahvé, au contraire, s'imposera de plus en plus aux esprits comme un Dieu juste et fidèle; qui reste lié à son peuple en vertu de l'Alliance; exerce d'abord la justice en sa faveur, mais ne tarde pas à lui en faire sentir le poids. On gardera aussi le souvenir vivant de sa bonté, de son assistance secourable, de sa miséricorde. *Yahvé, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité* (Ex., 34, 5 sq.).

Du yahvisme de Moïse au yahvisme des prophètes

Outre ces difficultés de pénétration lente, le yahvisme traversera différentes crises où, sans des interventions spéciales de Dieu, il eût dû sombrer. Les séductions des cultes naturistes de Chanaan, avec leurs dieux de fécondité, ne cessèrent d'attirer la masse. Au temps d'Achab, elles furent

renforcées par l'influence des cultes phéniciens; plus tard par celle des cultes assyriens. Samuel, Elie, les prophètes entrèrent successivement en lice défendre la cause de Yahvé dégager une notion de Dieu plus épurée, aux contours plus fermes. Elie s'insère dans la filiation spirituelle de Moïse En se faisant résolument l'adversaire du Baal de Tyr, il contribue à mettre plus nettement en relief le monothéisme traditionnel. Il ne s'agit pas de tolérer Baal à côté de Yahvé mais de savoir qui est « le Dieu ». Et Baal est réduit à néant (1 Rois, 18).

C'est presque un lieu commun de l'exégèse que de souligner le rôle des grands prophètes dans l'élaboration de la doctrine du Dieu un. Pendant trop longtemps, on a vu en eux des novateurs qui ont fait triompher en Israël le monothéisme moral. Depuis, on a appris à mieux lire leurs messages et les autres livres de la Bible. Il est certain qu'ils ont accentué les exigences morales de Yahvé, placé au centre de la religion la fidélité sincère à Dieu et la pratique de la justice à l'égard d'autrui. Mais, saisis par Dieu, ils expérimentèrent en privilégiés sa présence et son action toute-puissante; leur clairvoyance, stimulée par un éclairage surnaturel, ne cessa d'être en éveil sur le mystère de Dieu et de ses voies. Ils nous offrent le spectacle d'hommes qui voient Dieu en tout et partout. Et ce Dieu se dessine comme un Être très grand, qui domine toute la création, son œuvre et se manifeste avec évidence dans la nature; qui préside aux destinées des nations, maîtrise le déroulement de l'histoire et la dirige vers un terme fixé par lui : l'établissement de son règne a l'aspect messianique et eschatologique. Les autres dieux, non seulement sont éclipsés par Yahvé, mais encore bafoués et tournés en dérision par des termes qui soulignent leur néant. Cette polémique contre l'idolâtrie trouve son expression classique dans Is., 44, 6-23.

Osée Tous ces traits, dans leur ensemble, sont communs à tous les livres prophétiques. Mais chacun d'eux rend une note distincte, originale, conforme à la vocation

spéciale, aux expériences religieuses de chaque prophète. Osée, par exemple, est le prophète de l'amour. Avant lui, on n'avait pas encore formulé nettement cette inclination mystérieuse que Dieu éprouve à l'égard de son peuple. Osée le fait en termes passionnés, en s'inspirant du rythme douloureux de sa vie personnelle. Il découvre dans le Dieu qui s'attache à Israël toutes les phases tumultueuses de l'amour. Il introduit le symbolisme du mariage pour figurer les relations de Yahvé avec son peuple. Néanmoins, il écarte avec soin tout ce qui ressemblerait à une poussée de l'instinct. Yahvé est un Dieu et non un homme (11, 9); l'amour qui presse Israël procède d'une libre inclination, il a sa source dans l'Alliance de jadis; ses composantes sont la justice et le droit, la bonté et la miséricorde (2, 21)[9]. De plus, sur l'image de Yahvé Époux d'Israël, qui sera reprise par Jérémie et Ezéchiel, se superpose celle du Père (Os., 11, 1, cf. aussi Jér., 31, 20).

Isaïe Le Dieu d'Isaïe est figuré selon le type d'un roi transcendant, qui *remplit toute la terre de sa gloire* (Is., 6, 3). Sa sainteté se manifeste au prophète dans l'impressionnante vision du Temple : une sainteté qui n'est pas seulement celle de l'Être à part, radicalement distant de l'homme, mais aussi la source des exigences morales de Yahvé. Il ne peut tolérer aucune faute, aucune souillure dans ceux qui l'approchent. Ailleurs (31, 3), Isaïe oppose à Dieu, qui est « rouah » (souffle), l'homme qui n'est que chair. Le contexte, l'emploi fréquent du mot « rouah » au sens de principe de force n'autorisent guère à voir dans ce texte une affirmation de la spiritualité divine; il signifie plutôt que Yahvé est un être tout-puissant et immortel par opposition à l'homme impuissant et fragile.

---

9. Cf. O. Procksch, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1949, p. 163.

Jérémie Moins grandiose que chez Isaïe, moins heurtée que chez Osée, la notion que Jérémie a de Yahvé porte la marque de ses expériences intimes et de sa religion personnelle. Il trouve des accents de tendresse pour évoquer l'amour fidèle de Dieu : *Je t'ai aimée d'un amour éternel, aussi j'ai prolongé pour toi la miséricorde...* (31, 3). Il s'est habitué à rechercher le Dieu présent au cœur, il a mis ainsi en relief un nouvel aspect de l'immanence divine dans la créature raisonnable, pressenti le culte en esprit et en vérité, indépendant des lieux de culte et des rites.

Ézéchiel La gloire de Yahvé, de son saint nom, fut la hantise du prophète Ezéchiel. Élevé à l'ombre de celle-ci, comme prêtre de Jérusalem, il a réalisé plus qu'aucun autre cette proximité, cette présence spéciale de Yahvé dans le Temple. Il sait que cette présence est gratuite, condescendante, car la gloire est le rayonnement incommunicable de la perfection, de la sainteté divines. Ezéchiel est même celui qui, par l'étrange vision des bords du Kobar, nous élève davantage au-dessus des réalités terrestres pour décrire la *Ressemblance de la gloire de Yahvé* (ch. 1), essayer de l'évoquer sous l'image d'une nuée lumineuse, d'un foyer incandescent. Son message communique un sens très vif de l'absolu divin; un théocentrisme écrasant s'y étale. Yahvé est l'Être qui ne peut agir que pour soi. Même lorsqu'il assure la restauration d'Israël, c'est *pour l'honneur de son saint nom* (36, 22).

Le livre de la Consolation d'Israël La doctrine de la seconde partie d'Isaïe (40-66) se maintient sur ces sommets, mais les baigne d'une lumière moins froide; les motifs d'action prêtés à Dieu sont humanisés, s'inspirent de conceptions et d'images les plus aptes à

émouvoir le cœur. Mais cette note humaine s'allie à une élévation de pensée d'une richesse et d'une vigueur doctrinales remarquables. Jamais encore on n'avait exprimé en termes si concrets et si profonds la souveraine maîtrise de Yahvé sur l'univers, son indépendance à l'égard de tout le créé, ses prétentions exclusives à la divinité. Il est l'incomparable (44, 7); *en dehors de lui, il n'y a pas d'autre Dieu* (44, 8). Il connaît et détermine d'avance les événements futurs (46, 10). Il dispose d'une puissance qui ne cède devant aucun obstacle, ne subit aucune limite (40, 21-31). Créateur de tout ce qui existe, il est depuis toujours. *Yahvé est un Dieu éternel* (40, 28). On a contesté que, dans la Bible, la notion d'éternité soit justifiée par les textes. En réalité, un Être qui transcende de toutes parts l'univers créé, dont l'existence n'a pas commencé et ne doit pas finir, est soustrait aux conditions du temps : le mot « 'ôlâm » change de signification, perd ses contours temporel, linéaires, lorsqu'il s'applique à Dieu.

Les Psaumes et les Sapientiaux

Certains psaumes, surtout ceux de genre hymnique, sont à mettre en parallèle avec cette section du livre d'Isaïe. Ils nous livrent une doctrine moins réfléchie, plus spontanée, mais qui ne lui cède en rien pour le lyrisme et l'enthousiasme. Si l'on trouve déjà dans les livres prophétiques ces attributs divins que les psalmistes célèbrent sans se lasser, l'accent est nouveau, original. Qu'il suffise de rappeler, à titre d'exemple, des textes comme ceux-ci :

Yahvé mon Dieu que tu es grand !
Tu es revêtu de gloire et de splendeur,
Tu t'enveloppes de lumière comme d'un manteau...

(Ps. 104, 1-2.)

Avant que les montagnes fussent nées,
Avant que la terre et le monde eussent été enfantés,
Tu existais, ô Dieu, dès l'éternité, et (tu existeras) toujours.

(Ps. 90, 2.)

D'une importance particulière sont les psaumes 104, 103 et 139. Le premier fait défiler toute la création pour rendre gloire à Yahvé, il voit une action divine continuelle s'exercer dans toute la nature et fait du souffle de Yahvé le principe qui maintient les êtres vivants dans l'existence. Le second célèbre la bonté paternelle et miséricordieuse de Dieu, non plus à l'égard du peuple d'Israël dans son ensemble, mais envers les individus. L'auteur du psaume 139 nous communique le sentiment impressionnant de l'omniprésence de Yahvé, qui connaît l'homme à fond, scrute toutes ses démarches et l'encercle sans issue. Seuls certains discours de Job nous donnent le même saisissement. Ce livre de Job mériterait plus qu'une simple mention, car dans l'Ancien Testament il est l'une des sources de la théologie du Dieu un. Les attributs de puissance et de sagesse sont ceux qui y sont mis davantage en relief, au spectacle de la nature. La discussion qui met aux prises Job et ses trois amis vise à éclaircir l'énigme de la souffrance dans le cas d'un juste; elle affronte le mystère de la justice divine dans ses réactions et ses omissions déconcertantes. Sous cet angle, elle devient en fait une enquête sur la vraie nature de Dieu. C'est un être transcendant, qu'on ne peut enfermer dans les catégories créées, mesurer d'après les normes de l'agir humain. Il est juste, mais à sa façon qui échappe en principe au contrôle de l'homme.

A cette attitude négative, qui laisse l'homme en face du mystère, s'oppose l'optimisme d'autres livres sapientiaux, les Proverbes et l'Ecclésiastique, par exemple. Chaque individu est récompensé ou puni ici-bas d'après ses œuvres. Cette doctrine part d'un principe exact : l'exemplaire de la justice humaine doit se retrouver en Dieu. Mais elle est déficiente dans ses applications. Elle ne peut embrasser tous les cas, surtout parce qu'elle reste encore indécise à l'égard des sanctions de l'au-delà. C'est à l'auteur du livre hellénistique de la Sagesse qu'il appartiendra de faire la pleine lumière sur ce point, de situer les sanctions définitives dans une perspective d'immortalité. Ce n'est pas le seul intérêt de cet

rit. Nous le voyons, par exemple, scruter davantage la vérité apparente de Dieu dans l'histoire ancienne : il y ontre l'exercice de la justice tempéré par celui de la iséricorde (ch. 11 et 12). Et cela parce que Dieu est assez uissant pour dominer sa justice (12, 16-18); parce qu'il me toutes ses créatures, qu'il les a faites par amour (11,). Dans sa polémique contre le culte des éléments (13, 9), l'auteur amorce encore ou résume une preuve de existence de Dieu d'après ses œuvres, bien qu'il affirme rectement sa foi. Enfin, lorsqu'il s'essaie à définir la na- re de la Sagesse, énumère ses propriétés, il nous livre directement la conception de Dieu qu'il porte en lui. Car Sagesse se situe dans le rayonnement transcendant de Être divin (7, 25-26), elle est une réalité divine. Elle pos- de les propriétés d'un « pneuma » divin (7, 22 sq.). En les umérant, l'auteur ne renvoie pas directement à une doc- ine spiritualiste; beaucoup de termes imagés gardent le ntact avec les réalités sensibles; d'autres s'inspirent plutôt stoïcisme courant. Mais il est significatif que ces termes ient comme tendus à l'extrême, vidés le plus possible de ur contenu matérialiste pour affirmer équivalemment la iritualité d'un pneuma qui échappe à toutes les limites atérielles ou spatiales.

Le Dieu de nos pères de l'Ancienne Alliance

Cette esquisse du développement de la doctrine sur Dieu ns l'Ancien Testament laisse entrevoir certaines constan- caractéristiques qu'il convient de souligner. Dans ces res de l'Ancienne Alliance, on cherche moins à connaître eu qu'à reconnaître son action concrète pour s'élever des anifestations de sa puissance, de sa fidélité, de sa bonté, ., jusqu'à la source de ces attributs divins. Yahvé est Dieu qui se révèle dans l'histoire de son peuple et, par ntre-coup, apparaît dominer aussi celle des autres nations. est un être saint, garant de la morale et de la justice, parce

qu'il impose des exigences de sainteté. C'est lui le Créateur, le Maître souverain de cet univers qu'il a fait et qui reflète ses perfections. Cette révélation concrète fait de lui un Dieu vivant et personnel, à l'opposé d'une abstraction ou d'une énergie diffuse. Il se nomme Yahvé. Son unicité s'affirme de plus en plus à mesure qu'on prend davantage conscience de sa grandeur incomparable et de la nullité des autres dieux. Le caractère spirituel de sa nature reste plus obscur. Fondamentalement, elle est supposée par voie d'élimination; mais on n'enregistre pas de formulation explicite.

> Nous cherchons vainement, écrit un théologien de l'Ancien Testament, une doctrine de la spiritualité de Dieu au sens philosophique : c'est seulement avec Jn, 4, 24, que devient possible l'affirmation : « Dieu est esprit. » Un regard d'ensemble sur l'histoire des religions laisse deviner pourquoi l'Ancien Testament se tait sur ce point. Partout où s'impose l'élaboration d'une telle doctrine, nous voyons se paralyser le contact immédiat avec Dieu... La religion devient un froid déisme ou une philosophie morale rationnelle; ou bien elle tombe dans des spéculations panthéistes et cherche à répondre au besoin religieux par une mystique de sentiment. Seule la foi chrétienne a été capable de supporter cette doctrine sans nuire aux contacts directs avec Dieu, parce qu'elle possède dans la personne de Jésus son centre et en lui, sans aucune méprise possible, l'attestation d'un Dieu personnel [10].

Le fait du Christ a mis fin aussi à l'incertitude de l'attitude religieuse des hommes de l'Ancien Testament. En face d'un Dieu qui paraît à la fois si proche et si distant, ils sont sollicités tour à tour par le sentiment de son immanence et de sa transcendance. Nous rencontrons, il est vrai, diverses tentatives de conciliation. Ce n'est pas Yahvé lui-même qui se manifeste directement aux hommes, mais son Ange, sa Face. Pour expliquer sa présence spéciale au milieu d'Israël, les écrits sacerdotaux parleront de l'habitation de sa gloire, souvent sous le symbole de la nuée; les écrits deutéronomistes

---

10. EICHRODT, *Théologie*, I, p. 105.

diront qu'il fait demeurer son nom. Pour rendre mieux compte de l'action divine continuelle sur le plan créé, on fera intervenir immédiatement sa parole, son souffle, sa Sagesse. Ce ne sont pas là de pures précautions de langage : une réflexion consciente élabore d'anciennes conceptions primitives, et le pressentiment d'une pluralité de personnes dans le Dieu un s'y insinue discrètement. L'Incarnation par laquelle Dieu *réconciliait le monde avec lui-même dans le Christ* (2 Cor., 5, 19) l'a rendu présent à l'homme d'une manière inespérée. Mais l'abaissement du Christ a eu pour conséquence d'élever l'esprit humain à la notion de Dieu la plus dense, la plus haute qu'il ait jamais connue.

II. — LE NOUVEAU TESTAMENT

Centrés sur le Christ et le mystère trinitaire, les écrits du Nouveau Testament semblent n'apporter qu'une faible contribution à la théologie du Dieu un. On n'y trouve pas ces élévations lyriques, ces prières, ces descriptions ou évocations poétiques qui célèbrent longuement les attributs et les œuvres de Yahvé. Lorsque Jésus et ses apôtres parlent de Dieu, c'est le plus souvent pour inculquer une attitude religieuse, préciser un autre point de doctrine. Leurs enseignements s'appuient sur la révélation ancienne et la supposent.

A leur époque, le dogme fondamental de l'unité de Dieu est, depuis des siècles, vérité acquise dans le judaïsme. Il se résume dans la formule traditionnelle citée par Jésus lui-même : *Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur* (Mc, 12, 29; cf. Deut., 6, 4). Saint Paul, dans l'Épître aux Romains (2, 18-23), affirme que *les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles par le spectacle de ses œuvres*. Faisant écho à l'auteur du Livre de la Sagesse, il condamne ceux qui ne veulent pas s'élever de la sorte jusqu'au vrai Dieu et réservent leur culte aux idoles. Ailleurs il combat des croyances qui attribuent une efficacité irré-

sistible à l'influence d'autres réalités surnaturelles ou au destin (cf. Rom., 8, 38; Eph., 6, 12). Dieu les a créés (Col., 1, 16) et les domine, mais c'est dans le Christ que l'homme est affranchi de leur influence. Le Dieu du Nouveau Testament, comme celui de l'Ancien, est représenté volontiers comme le roi suprême, qui siège dans les hauteurs célestes et régit de là l'univers. La vision d'Apoc. 4, rappelle celle de Dan., 7, 9-10. Les cieux s'ouvrent quand se produit une théophanie (Mc, 3, 16; Jn, 2, 51). Saint Étienne contemple de la sorte la *gloire de Dieu* (Act., 7, 55). L'on parle aussi de la nuée lumineuse qui cache et atteste à la fois la présence divine (Matth., 17, 1). La prière par excellence habitue à invoquer le Père *qui est dans les cieux*. Mais le Très-Haut est en même temps tout proche. Car *c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et existons* (Act., 17, 28). Et il intervient si immédiatement dans les événements, dans le jeu des lois naturelles que son action semble supplanter les causes secondes (Matth., 6, 25-30), conformément à une habitude de pensée fréquente dans l'Ancien Testament. On reconnaît en lui les mêmes attributs que ceux illustrés par les livres anciens. On voit en lui le Dieu vivant (Jn, 6, 57; Héb., 9, 14). On affirme sa toute-puissance : *rien ne lui est impossible* (Mc, 10, 27). Son omniscience perce les secrets des cœurs (Act., 1, 24; 15, 8), et *nulle créature n'échappe à Dieu, tout est à nu et à découvert à ses yeux* (Hébr., 4, 13). Il est le *Seul Sage* (Rom., 16, 27). On parle aussi de sa colère, de sa sévérité redoutable : *Notre Dieu est un feu dévorant*, déclare l'Épître aux Hébreux (12, 29), en reprenant une expression et une image de l'Ancien Testament (cf. Deut., 4, 24).

Et cependant, ces ressemblances, qui témoignent d'une continuité entre les écrits des deux Alliances, ne doivent pas faire négliger les différences. Celles-ci ne portent pas sur la réalité divine : il s'agit du même Dieu qui achève maintenant son œuvre dans l'humanité. Maintes formules, surtout dans les prières ou discours des Actes, l'identifient explicitement avec le *Dieu des Pères*, le *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*. Mais les mêmes vérités sont présentées

différemment, reçoivent un éclairage nouveau à la lumière du mystère du Christ. Les mêmes mots, les mêmes idées prennent des résonances nouvelles. Par exemple, si Dieu habite encore parmi son peuple, c'est selon un mode plus intime et plus individuel. Les textes parlent d'une présence de grâce, pouvant faire de chaque âme le temple de Dieu. *Car nous sommes, nous, le Temple du Dieu vivant* (2 Cor., 6, 16). Si le Dieu transcendant habite une sphère inaccessible, celle-ci attire impérieusement à elle toute l'histoire humaine : la perspective historique devient délibérément eschatologique dans la ligne tracée notamment par le Livre de Daniel. Seul le monde des réalités célestes donne au déroulement de l'histoire sa pleine signification, son orientation décisive. La mention des jugements de Dieu, du jour de sa colère nous réfèrent également à une eschatologie transcendante : l'homme se décide pour *la vie éternelle* (Rom., 2, 5-8; Gal., 6, 8), et dès ici-bas le jugement se réalise déjà à l'intérieur des âmes (Jn, 3, 18). La Sagesse de Dieu est avant tout celle qui a conçu le plan merveilleux de la Rédemption universelle (Rom., 11, 33); celle qui confond les sages de ce monde et les aveugle par le scandale de la Croix (1 Cor., 1-3; cf. Luc, 10, 21). La toute-puissance divine a pris un relief saisissant dans les nombreux miracles opérés par Jésus; sa manifestation la plus éclatante fut la résurrection du Christ (Eph., 1, 19-20). Elle est affirmée avec conviction, comme supérieure à tous les obstacles possibles, par le chant triomphal de Rom., 8, 38-39.

Cette reprise originale de thèmes de l'Ancien Testament s'accompagne aussi de formules nouvelles qui nous transportent dans une autre ambiance. Le Dieu des chrétiens est un Dieu de paix (Rom., 16, 20; 1 Thess., 5, 23; Héb., 13, 20), de patience et de consolation (Rom., 15, 5), d'espérance (*ibid.*, 13), le *Dieu de toute grâce* (1 Pier., 5, 10), le Père des miséricordes (2 Cor., 1, 3). On lui décerne des titres qui procèdent d'une pensée plus réfléchie ou même dans certains cas trahissent l'influence de l'hellénisme. Il est *le Père des lumières, en qui n'existe aucune vicissitude ni ombre de changement* (Jac., 1, 17); il a manifesté aux hommes sa *phi-*

lanthropie (Tit., 3, 4). Il est le Dieu *bienheureux* (1 Tim., 1 11) *qui habite une lumière inaccessible et que nul homm n'a vu ni ne peut voir* (1 Tim., 6, 15). Lui seul possède l'im mortalité (*ibid.*). Il domine le temps : l'Apocalypse le désign comme *Celui qui est, qui était et qui vient* (Apoc., 1, 8; 4, 8) formule qui semble dégagée du nom de Yahvé; elle signifie à la fois l'éternité divine transcendante et son incidence dan l'histoire pour amener celle-ci à son terme.

Mais la nouveauté la plus étrange, c'est qu'un être hu main se voit attribuer des titres et des prérogatives réservé à Dieu par l'Ancien Testament. On donne couramment au Christ Jésus, dans l'Église primitive, le nom de *Kurios* or, c'est l'équivalent grec de Yahvé dans la Septante et dan l'usage des Juifs hellénisés. On identifie sa gloire avec cell de Dieu (Tit., 2, 13). On transpose, pour les lui appliquer les doxologies anciennes (Apoc., 1, 6). Il est *le premier e le dernier, le commencement et la fin* (Apoc., 1, 17; 22 13), de même que Yahvé déclarait jadis : *C'est moi qui sui le premier et moi qui suis le dernier* (Is., 48, 12). De telle audaces sont justifiées par Nouveau Testament lui-même lorsqu'il affirme que le Christ est l'image visible du Dieu invisible (Jn, 14, 9), que la gloire de Dieu resplendit su sa face (2 Cor., 4, 6); bien plus, qu'il est Dieu au sens plei du terme (Rom., 9, 5; Jn, 1, 1,; 5, 19-21).

C'est donc le fait du Christ, Fils de Dieu incarné, qu explique fondamentalement les divergences entre les deu Testaments dans leur doctrine sur Dieu. C'est sous la pres sion de l'Incarnation, de la Croix, du mystère trinitaire, qu le même Dieu se présente sous des traits différents. Sur troi points principaux, nous semble-t-il, les notions tradition nelles sont modifiées profondément.

1. *La vie intime de Dieu qui se dévoile.*

La révélation de la Trinité introduit un autre mode d connaissance de Dieu. Assurément, la doctrine de l'Ancie

Testament est aussi sous l'influence d'une révélation, et celle du Nouveau Testament continue d'être proposée d'une façon concrète en montrant comment Dieu agit. Néanmoins, au lieu d'un Dieu connu surtout par ses œuvres et ses interventions dans l'histoire, c'est un Dieu qui dévoile sa vie personnelle. Au lieu de conceptions élaborées avec effort à partir des réalités sensibles ou historiques, par mode de sublimation ou de négation, ce sont des affirmations positives sur les relations mystérieuses qui existent au sein de Dieu. Les hommes de l'Ancien Testament, lorsqu'ils parlaient du Dieu vivant, ne supposaient pas une vie intime aussi intense. Et l'on peut dire que tous les attributs divins prennent un relief nouveau dans leur source trinitaire.

2. *Notre Père.*

Le Dieu du Nouveau Testament est par excellence le Père des cieux. Cette appellation revient sans cesse sur les lèvres de Jésus. Ce thème de la paternité divine n'est pas inconnu à l'Ancien Testament, ni du reste à la pensée religieuse de l'Ancien Orient. En Israël, Yahvé apparaît comme le père de ce peuple qu'il a formé, engendré (Deut., 32, 6), et qu'il gouverne selon son mode paternel. Les notions d'élection, d'alliance sous-tendent cette conception. Chez les prophètes, il s'y mêle une note d'affection, de tendresse (Os., 11, 1; Jér., 31, 20), ou de confiance éperdue (Is., 63, 16; 64, 7). Mais ce thème n'est pas courant, et les rapports entre Yahvé et son peuple sont envisagés à d'autres points de vue. Le judaïsme donne plus fréquemment à Dieu le nom de Père, mais il n'en perçoit pas toutes les résonances, ne semble pas éprouver les sentiments de confiance filiale qu'il suggère. De plus, la paternité de Dieu continue de s'exercer seulement en faveur d'un peuple et de ses membres : l'emploi de ce terme va en sens contraire d'une tendance universaliste.

Cette note de chaleur et d'universalisme caractérise la révélation de la paternité divine dans les Évangiles synopti-

ques. Le mot de Père ne reste pas conventionnel, il suscite dans le cœur humain une nouvelle attitude religieuse. Dans l'exercice de sa Providence, Dieu agit réellement comme un père à l'égard de tous, sans distinguer entre bons et méchants (Matth., 5, 45; Lc, 6, 35-36). La prière confiante de ses enfants ne peut rester sans réponse (Lc, 11, 11-13). Il pardonne sans cesse leurs fautes et leur prescrit d'agir de même entre eux (Matth., 11, 25). La parabole de l'enfant prodigue ose le comparer à un père qui, non seulement oublie et pardonne, mais y met toute la délicatesse d'une affection vraie. L'Évangile de saint Jean enrichit d'aspects complémentaires cet enseignement des Synoptiques, et ce apôtre, ainsi que saint Paul, creuse d'une manière original cette notion de la paternité divine. Le Christ avait dévoil à Nicodème le mystère d'une nouvelle naissance (Jn, 3 3 sq.), œuvre de l'Esprit. Saint Jean précise : *Voyez que amour le Père nous a témoigné pour que nous ayons no seulement le titre, mais la réalité d'enfants de Dieu* (1 Jn, 3 1). Une semence de Dieu est déposée dans l'homme (1 Jn 3, 9), distincte de la génération charnelle (Jn, 1, 13). Sain Paul se montre moins réaliste. Il insiste plutôt sur l'idé d'adoption et sur le rôle de l'Esprit. Celui-ci conforme le hommes à l'image du Fils unique et fait jaillir de leur cœu le cri filial (Gal., 4, 4-7; Rom., 8, 15-16, 29). Ainsi, le nom de Père, loin de caractériser uniquement le comportemen habituel de Dieu, dans sa Providence, s'appuie sur une réa lité qu'ignorèrent les hommes de l'Ancienne Alliance : Die a réellement un Fils par nature. Il appelle tous les homme à s'insérer en lui; et cela, sans distinction de race, de natio nalité ou de condition sociale (Col., 3, 11).

3. *Dieu est Amour.*

L'amour suit la paternité chez les hommes. Il la précèd en Dieu. C'est parce que Dieu aime qu'il est réellemen père. Le message du Nouveau Testament contient la révéla

tion suprême de l'amour de Dieu. Anciennement, le Deutéronome avait déjà affirmé que l'amour de Yahvé pour Israël fut le motif déterminant de l'élection (Deut., 7, 8). Certains prophètes, Osée surtout, l'avaient décrit comme une sorte d'inclination de nature, plus forte que les ingratitudes et les infidélités d'Israël. Et toute l'histoire de ce peuple est animée par la conviction que Dieu est bon, d'une générosité prévenante et inlassable. L'on peut dire que l'Ancien Testament a perçu suffisamment l'importance et le rôle de l'amour en Dieu. Mais il s'exerce directement à l'égard du peuple élu; il est dans le prolongement de la fidélité de Yahvé à l'Alliance, fidélité qui devient miséricorde envers le peuple coupable. Sur le plan individuel, il s'adresse avant tout aux justes, aux hommes droits.

Le Nouveau Testament fait disparaître ces limites et nous plonge dans les profondeurs de l'amour incompréhensible. Dieu aime les pécheurs, d'une sorte d'amour de prédilection, bien qu'il y ait opposition radicale entre sa sainteté et leur misère. Le Christ est venu pour appeler, pour sauver les pécheurs (Mc, 2, 17; 1 Tim., 1, 15). L'incarnation est l'intervention décisive de Dieu pour arracher l'humanité à sa détresse : elle procède de l'amour. *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique* (Jn, 3, 16). Et le Fils lui-même a tellement aimé les hommes qu'il a donné sa vie pour eux. *A ceci nous avons appris à reconnaître l'amour, que lui a donné sa vie pour nous* (1 Jn, 3, 16). La Croix est le témoignage écrasant de l'amour divin pour les hommes, il s'y prouve par le sacrifice. *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime* (Jn, 15, 13). Et Paul note avec stupeur qu'il s'agissait pourtant de pécheurs (Rom., 5, 8). A la lumière de ces textes, un auteur récent a pu écrire : « On n'entrevoit la profondeur de l'amour de Dieu que si on le découvre dans la Croix de Jésus [11]. » Ce témoignage suprême n'est pas susceptible d'explication raisonnable ou rationnelle. Il sort des

11. NYGREN, *Eros et Agapè*, p. 129.

profondeurs de Dieu. *Dieu est amour*, dit enfin saint Jean (1 Jn, 4, 8). Tout l'agir divin se résout dans l'amour, qui imprègne toutes les modalités des gestes de Dieu. Et cela parce qu'il est au principe de l'activité divine, qu'il caractérise même l'Être essentiellement bon qui, par nature, tend à communiquer sa perfection et qui se donne totalement dans les échanges trinitaires. L'Esprit-Saint scelle l'amour en Dieu et le répand dans les cœurs (Rom., 5, 5).

Au terme de cet exposé de la révélation de Dieu dans le Nouveau Testament, nous sommes encore ramenés vers le Christ sans l'avoir jamais perdu de vue. Une telle aimantation est significative. Elle confirme que le Dieu du Nouveau Testament est bien celui qui transparaît à travers le Christ et son œuvre. Le nom de Jésus occupe le centre de la révélation nouvelle, de même que celui de Yahvé était au cœur de l'ancienne. Yahvé rappelait aux Israélites l'élection dont ils avaient été l'objet, les invitait à une confiance absolue en Celui qui était en même temps Dieu unique et Créateur de toutes choses, les relançait sans arrêt vers un avenir chargé de promesses. Jésus signifie le terme de cette longue préparation, l'accomplissement définitif de cette œuvre de grâce et de salut. Profondément engagé et pour toujours dans l'histoire humaine, il ne s'est pas substitué à Yahvé. En lui c'est Yahvé qui sauve les hommes. Mais en Jésus Dieu habite corporellement; les perfections divines se reflètent sur des traits humains, s'expriment en langage humain, l'amour se prouve par une immolation humaine. Jésus résume toutes les vérités que l'homme a besoin de connaître, il répond à toutes ses aspirations religieuses, de même que Yahvé s'imposait aux esprits et aux cœurs d'une humanité en marche.

fr. Ch. Larcher, O. P.

JÉSUS, MESSIE ET SEIGNEUR
dans la foi des premiers chrétiens

Le message pascal des apôtres, admirablement résumé dans le discours de Pierre au matin de la Pentecôte, se concentre, si l'on peut dire, dans une double affirmation : *Il faut que toute la maison d'Israël le sache avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous avez crucifié* (Act., 2, 36). Les Juifs ont crucifié Jésus, mais, en le ressuscitant, Dieu l'a constitué *Kyrios* et *Christos*. Distincts et complémentaires, ces deux titres représentent, dans la pensée de l'Église primitive, les deux aspects fondamentaux de la royauté de Jésus ressuscité. Les pages qui suivent voudraient faire saisir leur portée concrète, en replaçant dans le cadre de la foi des premiers chrétiens ces affirmations essentielles : « Jésus est Messie » (*Christos Ièsous*) et « Jésus est Seigneur » (*Kyrios Ièsous*).

I. — LE MESSIE PROMIS

Avant la Passion.

Il n'a pas fallu attendre que Jésus fût ressuscité pour que les apôtres reconnaissent en lui le Messie; plusieurs épisodes évan-

géliques ne laissent aucun doute à ce sujet. Qu'il suffise de rappeler l'instant, solennel entre tous, de la confession de Pierre sur le chemin de Césarée. Mais les Évangiles montrent aussi la grande réserve de Jésus vis-à-vis de ce titre. Il sait qu'il est le Messie et pourtant ne l'enseigne pas ouvertement. Lorsque Jean-Baptiste lui fait demander : *Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?* (Matth., 11, 2), il ne répond que d'une manière voilée. Aux disciples qui ont conscience qu'il est le Messie et aux démons qui le proclament tel, il enjoint de se taire. C'est que le titre royal de Messie était équivoque. Dans la pensée populaire, il suggérait trop l'image d'un roi guerrier et puissant qui comblerait des aspirations purement nationales et terrestres. Jésus évite donc de se présenter aux foules comme le Roi-Messie. Il préfère se désigner lui-même par le titre mystérieux de « Fils de l'homme », qui évoque un personnage céleste et transcendant, celui que les apocalypses dépeignaient venant sur les nuées du ciel au dernier jour pour accomplir au nom de Dieu le jugement universel. En même temps, Jésus insiste sur la nécessité de sa Passion et de sa mort, éléments essentiels de sa mission salvifique. Cette double insistance sur la transcendance de son rôle eschatologique et sur les humiliations qui lui étaient réservées vont de pair avec sa grande discrétion dans l'usage du titre de Messie. Il était bien le Messie, mais pas au sens grossier que le terme pouvait avoir dans les croyances populaires.

Les chefs du peuple ne s'y sont pas trompés. Ils ont parfaitement compris les prétentions de Jésus. Tout son procès tourne autour de sa qualité de Messie. Sans doute, se dire le Messie n'était pas par soi-même, d'après les conceptions juives, un crime capital. Lorsque le grand-prêtre l'adjure solennellement de dire s'il est le Messie (Matth., 26, 63; Mc, 14, 62), Jésus ne se contente pas d'affirmer : *Je le suis*; il aggrave son cas en ajoutant *Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu*. C'était beaucoup plus qu'on ne lui demandait; ce n'est pas tant en affirmant sa messianité elle-même qu'en précisant le caractère transcendant de cette messianité que Jésus a provoqué sa condamnation par les grands-prêtres. Devant Pilate, cet aspect des choses importait peu; là, Jésus n'apparaît plus que comme le « Roi des Juifs », c'est-à-dire le Messie, et c'est en cette qualité qu'il subit

le supplice. Le titre de la croix définit l'accusation : *Jésus de Nazareth, roi des Juifs.*

Au début de l'Église.

La première prédication apostolique, qui s'adresse à un public uif, tend principalement à convaincre les auditeurs que Jésus st réellement le Messie. On ne met plus dans l'emploi de ce erme la réserve que Jésus avait gardée durant son existence ter- estre. L'accent s'est déplacé; le titre de Messie, appliqué à Jésus essuscité, n'a plus les résonances politiques et terrestres qui ustifiaient la prudence de Jésus. Dans l'Église primitive, quand n parle de Jésus comme Messie, on perd un peu de vue le carac- ère royal de l'appellation pour ne retenir que la perspective rophétique dans laquelle elle se situe. « Messie », Jésus l'est oins comme « Roi des Juifs » que comme celui qui réalise les rophéties messianiques et les espérances d'Israël. Si l'on veut, a prédication apostolique néglige les conceptions messianiques opulaires pour construire une démonstration messianique à base criptuaire. Le message de Jésus « Messie » est essentiellement pologétique, mais d'une apologétique qui vise des auditeurs uifs. C'est ce qui apparaît clairement dans le Livre des Actes.

Voyons d'abord ce qui est dit de Paul. A peine converti, il se met à prêcher dans les synagogues et, *se fortifiant de plus en lus, il confond les Juifs de Damas, démontrant que Jésus est Messie* (Act., 9, 22). Plus tard, arrivé à Thessalonique, Paul, lon sa coutume, prend la parole dans la synagogue, et pendant ois sabbats il discute avec les Juifs d'après les Écritures : *Il les ur expliquait et établissait que le Messie devait souffrir et res- sciter des morts; et ce Messie,* disait-il, *c'est Jésus que je vous nonce* (17, 3). Même chose à Corinthe : *Quand Silas et Timo- ée furent arrivés de Macédoine, Paul se voua tout entier à la rédication, attestant aux Juifs que Jésus est le Messie* (18, 5). tte « attestation » dont parle ici Luc est l'appel de Paul au moignage des Écritures. Son œuvre est poursuivie à Corinthe r Apollos : *Il réfutait vigoureusement les Juifs en public, dé-*

montrant par les Écritures que Jésus est le Messie (v. 28). A Cé sarée, devant le roi Agrippa, juif de religion, Paul déclare *rendre son témoignage devant petits et grands, ne disant rien d'autre que ce que les prophètes et Moïse ont déclaré devoir arriver, à savoir : que le Messie aurait à souffrir et que, ressuscité le pre mier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple e aux païens* (26, 22-23).

L'auteur des Actes est parfaitement conscient de la valeur du mot *Christos*, « Messie »; il ne l'emploie pas au hasard. Le mo n'apparaît que dans le contexte de la foi et de la prédication e toujours lorsqu'il s'agit de milieux juifs. Nous garderons donc toute sa valeur au titre lorsque nous lirons cette indication su l'activité des apôtres à Jérusalem : *Tous les jours, au Temple e dans les maisons, ils ne cessaient d'enseigner et d'annoncer le Messie Jésus* (5, 42). La prédication des apôtres n'est pas simple ment la proclamation de la personne de Jésus-Christ; elle est le « joyeux message » messianique : le « Christ » annoncé, c'es Jésus! Philippe, qui prêche « le Christ » aux Samaritains (8, 5) est un héraut de la bonne nouvelle messianique : il proclame le Messie, que le Messie c'est Jésus.

Ce message du « Christ » trouve sa garantie dans les Écritures Dès les premiers jours, les apôtres ont beaucoup usé de cet argu ment. Ils ne faisaient par là que développer l'enseignement de Jésus lui-même, qui leur avait appris, par les Écritures, que *le Christ devait souffrir et entrer ainsi dans sa gloire* (cf. Lc, 24 26, 46). Pierre ne parle pas autrement dans son discours du Por tique de Salomon : *Dieu a accompli ce qu'il avait prédit par la bouche de tous les prophètes : que son Messie souffrirait* (Act. 3, 18).

Nous pouvons à présent revenir au passage d'où nous sommes partis. Dans son discours de la Pentecôte Pierre déclare qu'en ressuscitant Jésus, *Dieu l'a fait Seigneur et Messie* (2, 36). Cette déclaration tire la conclusion d'une argumentation scripturaire L'apôtre a fait valoir d'abord une citation du psaume 15, où David *a prévu et prophétisé la résurrection du* Messie (v. 31); il a invoqué ensuite le psaume 109, où l'on voit Dieu dire au *Sei gneur* de prendre place à sa droite (v. 34). La conclusion reprend les termes de l'argumentation : en ressuscitant Jésus, Dieu

accompli la prophétie de David sur la résurrection du « Messie »; en l'exaltant à sa droite, il a réalisé ce que le psaume 109 disait du « Seigneur ». On voit en quel sens on peut dire que Jésus est « devenu » Messie par sa résurrection. Ce n'est pas du tout qu'il soit devenu à ce moment-là le « Roi des Juifs »; jamais la prédication apostolique ne revendique en ce sens le titre de « Messie » pour Jésus. Par sa résurrection, Jésus est devenu Messie d'une manière, pour ainsi dire, rétrospective, en tant qu'il a pleinement accompli les prophéties qui annonçaient que le Messie devait mourir et ressusciter. Nous reconnaissons d'ailleurs que le « devenir » est beaucoup moins réel pour le titre de « Messie » que pour le titre de « Seigneur », car si Jésus n'est réellement « Seigneur » qu'une fois assis à la droite de Dieu, il semble qu'on peut le dire « Messie » avant que toutes les prophéties, et notamment celles de la résurrection, aient été accomplies. Plutôt qu'elle ne constitue Jésus Messie, la résurrection prouve qu'il l'est en réalité. Le titre de « Messie » que Jésus reçoit en vertu de sa résurrection ne lui confère pas un pouvoir royal qu'il recevrait à ce moment-là, mais simplement consacre le fait que les Écritures messianiques ont alors trouvé en lui leur pleine réalisation.

Saint Paul.

La prédication apostolique, telle que la présente le Livre des Actes, met en valeur que Jésus est le « Christ », mais sans souligner la qualité royale qu'implique ce titre; Jésus est « Christ » en ce qu'il accomplit les prophéties qui disaient que le Messie mourrait et ressusciterait. La question ne peut manquer de se poser : est-ce bien ainsi que les apôtres ont proclamé que Jésus était le Messie ? Luc n'a-t-il pas projeté sur la chrétienté primitive la théologie d'une époque postérieure ? Les Épîtres de saint Paul, nous allons le voir, confirment admirablement l'impression que nous ont laissée les Actes : elles supposent la notion de « Messie » que nous avons dégagée, en même temps qu'elles lui font franchir une nouvelle étape.

Les lettres de Paul s'adressent à des chrétientés formées en

majeure partie de convertis du paganisme. Quand elles rappellent un discours de mission de l'Apôtre, elles n'évoquent plus la prédication de Jésus comme « Messie » appuyée par une démonstration scripturaire. Une prédication de ce genre n'aurait pas eu de prise sur un auditoire qui ne partageait pas les aspirations messianiques d'Israël. Mais avant d'entreprendre ses grandes missions, saint Paul a pratiqué le kérygme en usage avant lui, et il n'est pas douteux qu'il ait continué à en répéter les formes lorsqu'il s'est trouvé devant les auditoires juifs auxquels cette prédication était parfaitement adaptée. Il a contracté ainsi des habitudes de langage qu'il a gardées lorsqu'il s'est ensuite tourné vers les Gentils. Les Épîtres en font preuve. Lorsque Paul parle de la « prédication » (*kérygma*, *kéryssô*), de « l'Évangile » (*euaggelion*, *kataggellô*), du « témoignage » (*martyrion*, *martyromai*, *diamartyromai*), de la « foi » (*pistis*, *pisteuô*), il désigne régulièrement Jésus par sa qualité de *Christos*. Ce vocabulaire précis, qui n'a plus guère de signification quand on s'adresse à des Gentils, nous apparaît comme le vestige, singulièrement tenace, du premier stade de la prédication apostolique où l'on adressait aux Juifs le joyeux message du Messie Jésus annoncé par l'Écriture. Ce n'est pas un effet du hasard que Paul parle si souvent de « prêcher le Christ », « d'attester le Christ », de « croire au Christ », et n'emploie pas d'une manière équivalente des expressions comme « prêcher le Seigneur » ou « annoncer le Seigneur ».

En même temps qu'elles témoignent ainsi, par leur vocabulaire, des formes d'une prédication antérieure centrée sur la qualité messianique de Jésus, les épîtres pauliniennes représentent un nouveau stade dans la signification du terme *Christos* appliqué à Jésus. Nous ne chercherons à préciser cette évolution que dans la mesure où elle prolonge immédiatement l'étape qui nous est apparue dans les Actes. Nous avons vu que, dans les Actes, le nom de « Messie » est donné à Jésus parce que, par sa mort et par sa résurrection, il vérifie ce que les Écritures annonçaient concernant le Christ. Supprimez l'argument scripturaire, dont les Gentils ne saisiraient pas la portée, que reste-t-il ? Le nom de *Christos* appartient à Jésus en raison de sa mort et de sa résurrection. Les épîtres pauliniennes attestent cette nouvelle accep-

ion du terme « Christ »; précisons : Jésus est appelé « Christ » n ce que, par sa mort et sa résurrection, il a accompli l'œuvre lu salut. Lorsque saint Paul parle de la Passion comme d'un évé- nement de l'histoire, il dit simplement « Jésus » : Jésus a souf- ert, est mort, a été ressuscité; mais quand il explicite la valeur héologique de la Passion, quand il montre que Jésus, en mou- ant et en ressuscitant, a opéré notre salut, il parle du « Christ ».

En voici quelques exemples. Dans Rom., 6, 4-11, Paul explique que le baptême fait participer les chrétiens à la mort et à la ésurrection de leur Maître; dans ce contexte, il emploie toujours e titre « Christ » pour désigner Jésus. Même manière de parler orsqu'il écrit au chapitre 5, que le « Christ » est mort pour nous, lors que nous étions des pécheurs (v. 6 et 8), et lorsqu'il dit aux Galates (4, 13) que le « Christ » nous a rachetés de la malédic- ion de la Loi en se faisant malédiction pour nous. Dans Rom., 8, 34-35, Paul rapporte au « Christ » les différents actes de notre alut : la mort, la résurrection, l'intercession pour nous auprès le Dieu. Aux chrétiens de Rome il demande de ne pas scandali- er les frères faibles *pour lesquels le Christ est mort* (14, 15).

Inutile d'allonger davantage cette liste. On voit qu'il y a là ne caractéristique de la langue de saint Paul. Un texte de la re aux Corinthiens permet de la rattacher en toute sécurité à 'usage antérieur de la chrétienté primitive, dont nous avons rouvé le reflet dans le Livre des Actes. Dans 1 Cor., 15, 3, Paul épète à ses correspondants la prédication traditionnelle qu'ils onnaissent bien et dont il ne prétend donner lui-même qu'un cho fidèle. Ce rappel commence ainsi : *Je vous ai transmis tout 'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le* Christ *st mort pour nos péchés, conformément aux Écritures.* « Con- ormément aux Écritures » est un souvenir de la prédication du Messie » avec argumentation scripturaire, telle que nous l'a- ons vue dans les Actes. Les épîtres de Paul ne développent plus e thème, mais elles ont gardé le lien entre le titre de « Christ » t l'idée de notre salut accompli par la mort et la résurrection de ésus. D'apologétique, le nom de « Christ » est devenu sotério- ogique.

En résumé :

On voit comment, dans le nom de « Messie » ou de « Christ » que l'on donne à Jésus, l'accent se déplace peu à peu.

Avant la Passion, l'idée de « Messie » évoque dans les croyances populaires le Fils de David, Roi des Juifs, restaurateur du royaume d'Israël; le caractère très politique des aspirations messianiques oblige Jésus à beaucoup de réserve à l'égard du titre de Messie. Il s'applique surtout à corriger les conceptions qui s'attachent à ce nom : il insiste à la fois sur le caractère transcendant de sa royauté eschatologique et sur la nécessité de sa mort, qui fait partie intégrante de sa mission. Cela précisé, Jésus se reconnaît comme le Messie attendu, et c'est comme tel qu'il sera crucifié sous l'écriteau portant : *Jésus de Nazareth, Roi des Juifs.*

La passion et la résurrection de Jésus amènent les premiers chrétiens à mettre en valeur les prophéties relatives à un Messie qui mourrait et ressusciterait. Jésus est ainsi appelé « Messie », non plus précisément en tant que Roi national, mais en tant qu'il a réalisé les prophéties. Il est « celui qui doit venir ». Les préoccupations que révèle l'emploi du mot « Messie » à ce stade sont surtout apologétiques. Devant les Juifs, on argumente par les Écritures pour prouver que le Messie annoncé devait mourir et ressusciter et que, puisqu'il était mort et ressuscité, Jésus était réellement le Messie attendu.

Les épîtres pauliniennes ne manifestent plus cette nuance apologétique dans l'emploi du terme *Christos*. C'est dans le contexte de la mort et de la résurrection que Jésus reste le plus souvent appelé *Christos;* mais ce n'est plus en tant que cette mort et cette résurrection accomplissent les prophéties messianiques, c'est en tant qu'elles accomplissent notre salut. La nuance apologétique disparue, le terme *Christos* garde une valeur sotériologique.

La chrétienté perd ainsi de plus en plus conscience de la signification proprement royale du terme « Messie ». La royauté qu'évoquait ce titre restait trop dans des perspectives nationales juives. On a préféré voir dans le « Christ » l'envoyé de Dieu, le

messager du salut annoncé et promis par les prophètes de l'Ancien Testament, objet de l'attente et de l'espérance d'Israël.

Dans le monde gréco-romain, le titre de *Christos*, si chargé de sens pour des Juifs, a très vite perdu sa signification. A Antioche déjà, les païens qui entendaient prononcer ce mot l'ont pris pour un nom propre, et comme les membres de la jeune Église se réclamaient de ce « Christos », on les a appelés les partisans de Christos, les « chrétiens ». Peu après, Claude expulse de Rome les Juifs trop turbulents, et Suétone croit savoir que l'agitation était provoquée par un certain « Chrestus ». Paul se laissera gagner jusqu'à un certain point par l'incompréhension de la gentilité à l'égard de ce titre singulier, et l'on voit dans ses épîtres le nom de « Christ » commencer à devenir un *cognomen* de Jésus. Cet usage a prévalu, et nous devons réfléchir pour nous rappeler aujourd'hui que « Christ » était d'abord un titre et non pas un nom propre.

II. — LE SEIGNEUR QU'ON ATTEND

Avant Pâques.

Le terme *Kyrios*, « Seigneur », possède des acceptions très différentes. Il est assez naturel que la signication qu'il a prise dans le vocabulaire de l'Église chrétienne ait influencé la manière dont les évangélistes parlent de Jésus durant sa vie terrestre. En examinant les textes, on s'aperçoit cependant que cette influence n'est parfaitement claire qu'à partir du troisième Évangile. Seul, Luc parle de Jésus en disant « le Seigneur », alors qu'en fait on n'a pu parler ainsi qu'après la Résurrection. Nous voudrions tâcher ici de remonter au delà du vocabulaire de l'Église primitive pour voir comment Jésus parlait de lui-même et de sa « seigneurie », et comment autour de lui on parlait de lui comme « Seigneur ».

Pour répondre à la question ainsi posée, on se heurte tout de

suite à une difficulté : Jésus et son entourage s'exprimaient en araméen, les Évangiles sont écrits en grec. Il n'est pas toujours possible, en se basant sur les Évangiles, de savoir avec une entière certitude quel était le terme employé primitivement. Nous sommes néanmoins suffisamment informés pour le but que nous poursuivons : nous voudrions avant tout savoir dans quelle mesure l'usage d'appeler Jésus « Seigneur » dans l'Église primitive remonte à une terminologie déjà employée pendant l'existence de Jésus. Il suffit d'aller voir. Mais il faudra faire confiance aux évangélistes et supposer qu'ils ont employé *Kyrios* à bon escient. L'étude de leur manière de parler nous paraît justifier entièrement cette confiance; on va s'en rendre compte.

1. — Il est d'usage dans le monde grec, lorsqu'on aborde quelqu'un, de lui dire : « *Kyrie* »; simple formule de politesse analogue à notre « Monsieur ». Lorsque des « Grecs » abordent l'apôtre Philippe pour lui demander un entretien avec Jésus, ils lui disent : *Seigneur* (*Kyrie*), *nous voudrions voir Jésus* (Jn, 12, 21). En s'adressant à Pilate, les Juifs lui donnent également du « *Kyrie* » (Matth., 27, 63). Voilà bien l'usage grec; et c'est le grec sans doute qui a été employé dans ces deux cas.

L'araméen avait aussi ses expressions pour marquer la déférence. Les évangiles mentionnent à plusieurs reprises le titre de *Rabbi* ou de *Rabbouni*, donné à Jésus par ses interlocuteurs. Ce titre convenait particulièrement aux docteurs de la Loi ou aux prédicateurs; Jean (1, 38; 20, 16) nous avertit qu'il signifie « Maître » (*Disdascale*). L'appellation grecque *Kyrie* correspondrait littéralement en araméen à *Mari;* mais *Mari* ne s'emploie pas aussi facilement que *Kyrie*. En particulier, il ne semble pas avoir été courant lorsqu'on s'adressait à un « Rabbi ».

Dans l'Évangile de Marc, on s'adresse normalement à Jésus en l'appelant *Didascale*, « Maître »; on ne trouve qu'une seule fois l'appellation *Kyrie*, et nous verrons que le contexte invite à lui donner un sens vraiment royal. Chez Matthieu, l'emploi de *Kyrie*, lorsqu'on s'adresse simplement à Jésus comme à un « Maître », ne nous paraît indiscutable que dans trois passages (8, 21; 18, 21; 26, 22). Tout porte à croire que l'usage grec influence ici l'évangéliste. Ajoutons que les deux premiers Évangiles ne parlent pas

de Jésus en disant « le Seigneur » et ne montrent pas que les disciples aient ainsi parlé de lui durant son existence terrestre.

La conclusion est évidente : la manière dont l'Église primitive parle de Jésus ressuscité comme du « Seigneur » ne s'explique pas à partir d'une appellation polie de *Kyrie* que Jésus aurait reçue de son entourage pendant les années de son ministère. Le titre de « Seigneur » ne fait pas suite, chez les chrétiens de langue grecque, à celui de « Maître » que l'on donnait à Jésus avant la Résurrection.

2. — Nos Évangiles attestent, en revanche, que le titre de *Kyrios* a été donné à Jésus en sa qualité de Roi-Messie. Dans ces cas, *Kyrios*, en grec, correspond à *Mari* (litt. « Mon Seigneur ») ou *Marana* (litt. « Notre Seigneur »), qui, en araméen, conviennent proprement à la dignité royale.

Nous avons noté déjà que Marc emploie une fois *Kyrie* au vocatif, en rapportant des paroles qui s'adressent à Jésus. C'est dans l'épisode de la Syro-phénicienne (7, 24-30). Il est fort important de comparer le récit de Marc à celui de Matthieu; on peut mesurer ainsi les retouches que Marc fait subir à une tradition antérieure, plus fidèlement transmise par Matthieu. Marc songe évidemment à l'universalisme du salut chrétien; il insiste sur ce qui sépare cette femme du judaïsme : elle est « grecque », c'est-à-dire païenne, et « syro-phénicienne de naissance »; Marc supprime tout ce que Matthieu raconte de la froideur manifestée par Jésus et de l'intervention des apôtres qui veulent écarter cette femme; quand Jésus lui parle enfin, ses paroles sont fort adoucies par Marc. Il est donc légitime et nécessaire d'éclairer ce récit de Marc par celui de Matthieu. Chez Matthieu, nous ne trouvons pas moins de trois fois l'appellation *Kyrie* (15, 22, 25, 27) dans la bouche de cette Chananéenne; mais elle dit davantage : elle appelle Jésus « Seigneur, Fils de David » (v. 22). Les deux titres de « Seigneur » et de « Fils de David » fondus ainsi en une seule appellation sont étroitement connexes. Ce n'est pas à un « Rabbi » que s'adresse la Chananéenne, mais au « Fils de David », au Roi-Messie; il était naturel, dès lors, qu'elle lui donnât le titre royal de *Kyrie*.

La même association entre les appellations de « Seigneur » et

de « Fils de David » se retrouve chez Matthieu dans l'épisode des deux aveugles (9, 28; 20, 30, 31, 33). On s'adresse à Jésus en disant *Kyrie* parce qu'on le reconnaît pour le Roi-Messie.

L'Évangile de Marc parle de Jésus comme *Kyrios* en deux autres circonstances. Au cours d'une discussion avec les Pharisiens, Jésus cite le psaume 109, 1 : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite...*, et il demande : Comment David dit-il du Messie, qui est son fils, qu'il est son « Seigneur » ? (12, 36-37; cf. Matth., 22, 43-45; Lc, 20, 42-44.) Le raisonnement est celui-ci : Comment le fils de David peut-il être le souverain de David? *Kyrios*, ici encore, est le titre qui convient au Messie en raison de sa dignité royale.

Le dernier texte où Marc emploie le mot *Kyrios* en parlant de Jésus durant son existence terrestre se trouve dans la bouche même de Jésus. Au moment de faire son entrée solennelle à Jérusalem, il envoie ses disciples chercher un ânon; à ceux qui leur demanderaient des explications, ils n'auront qu'à dire : *Le Seigneur en a besoin* (11, 3 = Matth., 21, 3; Lc, 19, 31, 34). Il est superflu d'insister sur le caractère hautement messianique de toute la scène dont fait partie cette déclaration. C'est en sa qualité de Roi-Messie que Jésus veut entrer triomphalement dans la Ville sainte, assis sur un ânon. Cet ânon, il le réclame, non comme « Rabbi », mais comme « Fils de David » et comme envoyé de Dieu.

Plusieurs autres passages de Matthieu dénotent la même signification royale et messianique du terme *Kyrios* appliqué à Jésus. Immédiatement après la confession de Pierre, sur le chemin de Césarée, Jésus annonce sa passion; Pierre, qui vient de proclamer si solennellement la messianité de Jésus, se récrie : *Seigneur, à Dieu ne plaise! Cela ne t'arrivera pas!* (16, 22.) L'appellation de « Seigneur » est bien à sa place ici : elle convient à celui que Pierre vient de reconnaître pour le Roi-Messie.

Lorsqu'on demande à Jésus un miracle, on s'adresse assez souvent à lui en l'appelant « Seigneur ». Dans le cas de la Syro-phénicienne et dans celui des deux aveugles, nous l'avons vu, le sens du titre s'éclaire par l'addition de « Fils de David ». Le cas du centurion de Capharnaüm est également intéressant (Matth., 8, 6, 8). L'officier dit à Jésus : *Seigneur, je ne suis pas digne que tu*

ntres sous mon toit, mais dis un mot seulement et mon servi-eur sera guéri; et il s'explique : *Car moi, qui ne suis qu'un ubalterne, j'ai sous moi des soldats, et je dis à l'un : Va! et il a; et à un autre : Viens! et il vient; et à mon serviteur : Fais cela! t il le fait.* Jésus a donc le pouvoir de commander souverainement, même à la maladie : la comparaison employée montre bien que ce pouvoir est celui du commandement. En accomplissant es miracles, Jésus exerce donc une sorte de pouvoir royal.

Matthieu emploie encore *Kyrie* dans les paroles de Pierre à ésus transfiguré : *Seigneur, il est heureux que nous soyons ici* 17, 4). Dans le contexte du miracle de la Transfiguration, faut-il ncore supposer un sens messianique à cette appellation? Les récits parallèles de Marc (9, 5) et Luc (9, 33) nous en font douter : Marc écrit *Rabbi* et Luc « Maître » (*Epistata*).

Passons à Luc. Il nous fournit deux beaux exemples d'emploi lu mot *Kyrios* comme titre appartenant à Jésus en sa qualité de Roi-Messie. L'ange de Noël annonce aux bergers : *Aujourd'hui, lans la cité de David, un Sauveur vous est né, qui est le Messie Seigneur* (2, 11). Quelques mois plus tôt, Élisabeth recevait Marie n s'écriant : *D'où m'échoit cet honneur que la Mère de mon Seigneur vienne me faire visite?* (1, 43). Le titre de « Mère du Seigneur », comme le titre équivalent de « Frère du Seigneur » Gal., 1, 19; 1 Cor., 9, 5), doit être entendu dans le cadre de la conception « dynastique » : c'est ainsi qu'on parle des membres le la famille du Souverain. La dignité royale de son Fils rejaillit naturellement sur Marie. Élisabeth la proclame « Mère du Seigneur » non pas en tant que « Mère de Dieu », au sens défini par e Concile d'Éphèse, mais en tant que Mère du Roi-Messie.

Il résulte des textes que nous venons d'examiner que, durant on existence terrestre, Jésus a été appelé *Kyrios* en raison de sa lignité royale de Messie, autrement dit en raison de sa qualité le « Roi des Juifs ». Nous avons montré, dans la première partie le cet article, que le titre de *Christos* a perdu très vite, dans l'Église primitive, sa valeur proprement royale; cette royauté avait, en effet, un caractère trop national et trop politique pour que la eune chrétienté pût s'attacher à cet aspect de la notion de « Messie ». Il était fatal que s'estompât en même temps la valeur du erme *Kyrios* que nous venons d'indiquer. D'une manière géné-

rale, la prédication apostolique ne donnera plus à Jésus le titre de *Kyrios* en vertu de cette royauté qu'il possède en tant qu'*Christos*, Messie et Roi d'Israël.

3. — Les emplois synoptiques de *Kyrios* qu'il nous reste à signaler sont d'une grande importance, car c'est eux qui ont déterminé l'usage du terme dans l'Église primitive. Parallèlement à « Fils de l'homme », Jésus se désigne comme « Seigneur » lorsqu'il décrit son propre rôle à la fin des temps.

Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur! Seigneur! qui entreront dans le Royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux. Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur! Seigneur! n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, en ton nom que nous avons expulsé les démons?... (Matth., 7, 21-22.) Aucun passage ne montre autant d'insistance dans l'emploi de *Kyrie*, deux fois redoublé. C'est que l'invocation du « Seigneur » est particulièrement à sa place ici. Jésus se dépeint lui-même, et sans ambages, dans le rôle du Souverain Juge. Quand il se manifestera dans l'appareil de sa majesté, « en ce jour-là », il sera tout à fait naturel de l'appeler « Seigneur ».

Le même détail topique reparaît dans la description du jugement au chapitre 25 : *Lors donc que le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges, il prendra place sur son trône de gloire... Alors le Roi* (Basileus) *dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger... Alors les justes lui répondront : Seigneur* (Kyrie), *quand t'avons-nous vu avoir faim?... Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous l'avez fait au moindre de mes frères que voici, c'est à moi que vous l'avez fait... Alors il dira à ceux de gauche... Et eux aussi répondront : Seigneur* (Kyrie), *quand...?* (v. 31-45.) Dans un pareil contexte, l'appellation « Seigneur » n'est pas une simple formule de bienséance; elle prend toute sa valeur de titre protocolaire royal. En araméen, Jésus a dû dire : *Marana*, « Notre Seigneur ».

Dans les deux descriptions que nous venons de rappeler, Jésus

s'identifie directement au Roi de la fin des temps. Le plus souvent, il ne se décrit dans son rôle eschatologique que sous le voile des paraboles; voile bien léger d'ailleurs et que les disciples n'avaient aucune peine à percer. Quand les cinq vierges folles arrivent devant la porte fermée de la salle du festin, elles crient : *Seigneur! Seigneur! ouvre-nous* (25, 12); c'est un cri d'appel au Souverain Juge. Dans cette parabole, le Seigneur est en même temps époux et roi; le plus souvent, les paraboles eschatologiques le montrent à la fois comme roi et comme maître s'adressant à des serviteurs. Le titre *Kyrios* lui convient, en tout cas, et prend une nuance royale par suite du contexte eschatologique, alors même que la parabole met directement en scène un maître et ses serviteurs. Un exemple seulement : *Le Royaume des cieux peut se comparer à un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs...* (18, 23); dans la suite, ce Roi, qui est en même temps le maître des serviteurs, est toujours appelé « Seigneur ». Cette appellation convient directement à la relation qui existe entre le maître et les serviteurs, mais la signification réelle de la parabole lui donne une couleur royale : le règlement des comptes figure évidemment le jugement dernier, et le maître représente le roi eschatologique. Le *Kyrie* que les serviteurs donnent à leur maître évoque immédiatement le *Kyrie* que l'on adresse au Souverain de la fin des temps. Bien que la parabole ne parle plus que du maître et des serviteurs, sa portée eschatologique colore les termes employés. Ainsi, dans l'avertissement à la vigilance que Jésus donne à ses disciples : *Veillez, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur doit venir* (24, 42), le « Seigneur » est d'abord le maître de ses serviteurs, mais c'est en même temps le « Fils de l'homme » dont le contexte immédiat décrit l'avènement et qui apparaîtra comme le Juge suprême.

Jésus est donc régulièrement appelé « Seigneur » dans les descriptions de la parousie et du jugement dernier. Les textes sont trop nombreux pour que nous ayons à les parcourir tous ici; la plupart appartiennent aux paraboles. Ces exemples de l'emploi de « Seigneur » ne doivent pas être confondus avec ceux que nous avons notés plus haut. Le titre de *Kyrios* n'est plus attribué ici à Jésus dans son existence terrestre, mais dans l'accomplissement de ses fonctions eschatologiques. C'est dans tout l'appareil

de la majesté royale qu'il reçoit, à la fin des temps, le nom de *Kyrios*.

L'usage de *Kyrios* dans l'Église primitive dérive de cet emploi eschatologique.

La liturgie chrétienne.

Saint Paul (1 Cor., 16, 22) et la *Didachè* (10, 6) nous ont conservé une formule liturgique qui remonte aux origines de l'Église. C'est une invocation, transmise dans sa forme araméenne : *Marana tha*. Elle se présente comme un souhait au moment où l'on prend congé. Dans la 1re aux Corinthiens comme dans la *Didachè*, elle se place en finale. On la retrouve enfin, mais en grec cette fois, comme conclusion de l'Apocalypse (22, 20) : *Erchou, Kyrie Ièsou*. « Viens, Seigneur Jésus! » Seule une formule consacrée par l'usage de l'Église de Jérusalem a pu s'imposer avec tant d'autorité à la chrétienté ancienne. Le « Seigneur » qu'elle supplie de « venir », c'est Jésus considéré dans sa dignité de Souverain eschatologique. Au dernier jour, il paraîtra sur les nuées, descendant du ciel pour inaugurer ici-bas son Royaume, le Royaume de Dieu. Ainsi la prière à Jésus : « Notre Seigneur, viens! » est parallèle à la demande du *Pater* : « Que ton Règne arrive! »

On trouve un écho de la supplication *Marana tha* dans le passage où saint Paul parle de l'Eucharistie; il écrit : *Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne* (1 Cor., 11, 26). L'Apôtre ne dit pas : « Vous annoncez la mort de Jésus », comme s'il rappelait simplement cette mort comme un fait appartenant au passé; il ne dit pas non plus : « Vous annoncez la mort du Christ », comme s'il parlait de cette mort en connotant sa valeur salvifique. Il écrit : « Vous annoncez la mort du Seigneur », et l'emploi du mot « Seigneur » s'explique aussitôt par les paroles : « jusqu'à ce qu'il vienne ». Le « Seigneur », c'est Celui qui « vient », c'est Celui qu'on implore : *Marana tha* « Viens, Seigneur! » La célébration eucharistique se place ainsi

dans une perspective eschatologique; elle est, sans doute, la publication d'un événement passé, la mort de Jésus, mais elle est tout entière sous le signe de l'attente de l'avènement glorieux de ce même Jésus. De là l'emploi du titre royal : « Seigneur », *Marana.*

De la prière *Marana tha*, il faut rapprocher une autre formule, dont le caractère liturgique n'est pas démontrable : c'est la brusque exclamation de Phil., 4, 5 : *Le Seigneur est proche ! Ho Kyrios eggys.* On la retrouve vers la fin de l'Épître de Barnabé (21, 3) sous une forme plus longue : *Le Seigneur est proche avec sa récompense.* Elle se rattache aux prophéties d'Isaïe (cf. 40, 10) et correspond dans le Nouveau Testament à une longue série d'affirmations sur la « proximité » des événements eschatologiques » : le « Jour » est proche, le « Temps » est proche, et surtout : le « Royaume » est proche. Au lieu de dire : « Le Seignuer est proche », Jacques écrit : *La parousie du Seigneur est proche* (5, 8). Nous avons là un groupe important d'expressions qui témoignent du même monde de pensée que l'invocation *Marana tha.*

Quand on affirme que la venue de Jésus est proche, comme quand on le supplie de venir sans tarder, on l'appelle toujours : « Seigneur. » Ce titre ne s'attache pas aux souvenirs de Jésus, qui restent vivants dans la communauté; il ne s'attache pas davantage à la conscience que l'Église a de la présence actuelle de Jésus au milieu des frères rassemblés; il répond à la grande espérance de la parousie : l'Église tourne ses regards vers le jour où son « Seigneur » apparaîtra, revêtu de gloire et de majesté. Les premiers chrétiens sont dans l'attente du Seigneur, mettant en pratique la recommandation de Jésus : *Veillez, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur doit venir* (Matth., 24, 42).

Le Seigneur qu'on invoque.

Le discours de Pierre à la Pentecôte débute par une longue citation de Joël, car l'effusion de l'Esprit est l'accomplissement de ce que le prophète avait annoncé au sujet des derniers jours.

Pierre continue à citer : *Je ferai paraître des prodiges là-haut dans le ciel, et des signes ici-bas sur la terre, du sang, du feu, des colonnes de fumée. Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang, avant que vienne le jour du Seigneur, grand et glorieux. Quiconque alors invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* (Act., 2, 19-21; Joël, 3, 3-5). Pierre arrête là sa citation pour annoncer à ses auditeurs le message de Jésus ressuscité; son discours se terminera par un appel à ce que *chacun se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés* (v. 38). Faut-il voir, dans cette manière de s'exprimer, une application du dernier verset de la citation : *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* ? L'allusion reste assez vague. Elle semble un peu plus précise dans la conclusion d'un autre discours de Pierre (4, 12) : *Le salut ne se trouve en aucun autre, car il n'est sous le ciel aucun autre nom, parmi ceux qui ont été donnés chez les hommes, qui doive nous sauver.* L'idée de « salut », associée ici à celle du « nom », s'explique fort bien si le passage de Joël est sous-jacent au texte.

La citation de Joël reparaît dans Rom., 10, 12-13 : *Il n'y a pas de distinction entre Juif et Grec; pour tous c'est le même Seigneur, riche de biens pour tous ceux qui l'invoquent, car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.* Le contexte indique clairement que le « Seigneur » dont parle ici saint Paul et auquel il applique le texte de Joël, c'est Jésus. Il vient de dire au v. 9 qu'il faut confesser que Jésus est Seigneur afin d'être sauvé; il montre ensuite que l'invocation du nom du Seigneur suppose la foi et que celle-ci suppose la prédication apostolique de la « parole du Christ ». En lisant dans Joël : *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé,* les chrétiens entendaient le mot « Seigneur » comme s'appliquant à Jésus.

L'attention que l'Église primitive a portée sur le passage de Joël n'est sans doute pas étrangère à la façon dont les chrétiens se sont désignés eux-mêmes comme « ceux qui invoquent le nom ». L'expression se présente, très développée, dans l'adresse de la 1re aux Corinthiens; la lettre est destinée, non seulement aux Corinthiens, mais aussi *à tous ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ* (1, 2). On retrouve l'expression dans une exhortation de Paul à Timothée : *Recherche la justice, la foi*

la charité, la paix avec ceux qui invoquent le nom du Seigneur d'un cœur pur (2 Tim., 2, 22). Elle apparaît aussi dans le Livre des Actes, dans le contexte de la conversion de Paul. Le Seigneur se montre en songe à Ananie et lui enjoint d'aller trouver Paul; Ananie se récrie : cet homme est ici pour *enchaîner tous ceux qui invoquent ton nom* (9, 22). Aussitôt converti, Paul prêche dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu; les Juifs s'étonnent : *N'est-ce pas lui qui maltraitait à Jérusalem tous ceux qui invoquent ce nom, et n'est-il pas venu ici tout exprès pour les amener enchaînés aux grands prêtres?* (v. 21). Et Paul lui-même, dans le récit qu'il fait au moment de son arrestation à Jérusalem, rapporte les paroles d'Ananie : *Lève-toi, fais-toi baptiser et purifie-toi de tes péchés en invoquant son nom* (22, 21).

Voilà donc une très ancienne expression que tout porte à considérer comme dérivée de Joël (3, 5). Dans le langage de la communauté primitive, être chrétien c'est *invoquer le nom du Seigneur* Jésus, et les fidèles se désignent entre eux comme *ceux qui invoquent le nom du Seigneur*. Mais quelle est la signification précise du mot « Seigneur » dans ces formules qui remontent aux origines même de l'Église? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Le passage de Joël, d'où il faut partir, est évidemment eschatologique : c'est au « Jour du Seigneur », lorsque le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, qu'il faudra « invoquer le nom du Seigneur » et obtenir ainsi le salut. « L'invocation du nom du Seigneur » se fait au moment de la catastrophe finale, dans les derniers temps. Mais d'après Pierre, la catastrophe est imminente : l'effusion de l'Esprit en témoigne, car elle aussi, elle a été promise pour les derniers temps. Les derniers temps sont donc arrivés, les temps où il faut invoquer le nom du Seigneur. Comment ne pas songer ici aux descriptions du jugement dernier que nous avons déjà signalées dans les Évangiles. Alors aussi on criera : *Seigneur! Seigneur!* et les hommes diront au Souverain Juge : *Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim...?* Il y a cependant une très grande différence entre ces descriptions et l'application que les premiers chrétiens font du texte de Joël : dans les descriptions eschatologiques, l'invocation du Seigneur ne se fait qu'au moment où le Seigneur est présent dans tout

l'éclat de sa gloire et l'exercice de sa puissance; dans le langage de l'Église primitive, elle est déjà chose actuelle. Un déplacement de perspectives s'est produit. Il a bien fallu qu'on élargisse la notion de « fin des temps », puisqu'on s'y trouvait sans que le Seigneur apparût encore sur les nuées du ciel; « l'invocation » du Seigneur n'attend pas la venue du Seigneur, elle est réalité dans la vie de l'Église. Que va devenir la notion même du « Seigneur » qu'on invoque? Sera-t-il encore le « Seigneur » de la parousie, ou deviendra-t-il le « Seigneur » qui est déjà actuellement présent dans son Église?

Nous croyons trouver la réponse de la communauté primitive à cette question dans un exemple concret « d'invocation du nom du Seigneur » : la prière d'Étienne au moment de mourir. *Tandis qu'on le lapidait, Étienne invoquait et disait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit »* (Act., 7, 59). « L'invocation » du martyr s'adresse au « Seigneur Jésus ». Ce qui précède montre l'image qu'Étienne se fait du « Seigneur Jésus » : *Rempli de l'Esprit-Saint et les yeux fixés au ciel, il vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu, et il dit : « Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu »* (v. 55-56). L'invocation au Seigneur Jésus s'adresse donc à celui qui se trouve à la droite de Dieu, non pas au Christ mystiquement présent dans son Église, et cette idée de Jésus à la droite de Dieu est intimement liée à l'idée de sa venue glorieuse. Le nom de « Fils de l'homme » qu'Étienne lui donne ici précise d'ailleurs la connexion. Sans remonter jusqu'à Daniel, il suffit de rappeler la déclaration solennelle de Jésus devant ses juges : *Vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel* (Matth., 26, 64). Le Christ auquel Étienne adresse sa prière est prêt à apparaître dans le ciel, d'où il viendra, entouré de gloire, pour accomplir le jugement des vivants et des morts; c'est le Christ que l'Église primitive implore en disant : *Marana tha!* « Viens, Seigneur! » C'est également comme « Seigneur » qu'Étienne l'invoque.

Nous pensons donc que « l'invocation du nom du Seigneur », dont il est si souvent question chez les premiers chrétiens, suppose, elle aussi, la notion eschatologique de « Seigneur ». On s'adresse à Jésus comme au « Seigneur » en se le représentant

siégeant à la droite de Dieu et prêt à se manifester, venant sur les nuées comme Souverain et Juge de la fin des temps.

La confession du Seigneur ressuscité.

En soulignant la valeur eschatologique de la notion de « Seigneur » telle que la communauté primitive l'applique à Jésus, nous croyons montrer le caractère essentiel de cette seigneurie; mais le titre de « Seigneur » attribué à Jésus a une signification « pascale » qu'il est également important de saisir. On remarquera que les chrétiens ne disent pas que Jésus *sera* « Seigneur » au moment de sa parousie; dès à présent, il l'est : il a été établi dans cette dignité au moment de sa résurrection. Titre eschatologique, « Seigneur » est en même temps et par excellence le titre du Christ ressuscité. C'est qu'il y a un lien étroit entre le mystère de Pâques et les événements de la fin des temps. Pour les premiers chrétiens, Pâques n'est que le prélude de la parousie et la résurrection de Jésus, le premier acte du drame eschatologique. Lors de sa résurrection, Jésus est intronisé à la droite de Dieu, Roi du siècle futur, et cette intronisation doit être normalement suivie de l'inauguration solennelle du Règne. C'est ainsi que la foi en la Résurrection a fait naître l'espérance d'une venue prochaine de celui qui était désormais le « Seigneur ». L'aspect pascal de la seigneurie de Jésus est donc inséparable de son aspect eschatologique : la Résurrection qui fait Jésus « Seigneur » n'est que le point de départ et comme la condition préalable du règne de Jésus à la fin des temps.

Tâchons de montrer cela dans quelques textes. Nous verrons d'abord la formule *Kyrios Ièsous*, « Jésus est Seigneur », dans les « confessions » de l'Église primitive; nous prendrons ensuite quelques passages se rapportant à la prédication.

Le thème de la confession de Jésus « Seigneur » nous ramène dans un contexte qui relève de la liturgie du christianisme primitif. Il est significatif, croyons-nous, que l'étude du terme *Kyrios* nous conduise constamment dans le cadre de la liturgie. On ne constate rien de pareil pour l'emploi de *Christos*, qui

appartient à la prédication de tendance apologétique destinée aux Juifs. *Kyrios* est surtout en usage dans les assemblées de la communauté chrétienne; la manière de parler qu'il représente a principalement cours à l'intérieur de l'Église.

L'argumentation développée par saint Paul dans Rom., 10, 5 ss., est assez bizarre. Le sens, du moins, est clair : pour être sauvé, il suffit de croire, et la foi elle-même est facile, puisqu'elle est offerte à tous par la prédication. Pour illustrer cette facilité d'accès à la foi, Paul cite le Deutéronome : *La parole est près de toi, dans ta bouche, dans ton cœur*; et il paraphrase : *Cette parole, c'est la parole de foi que nous prêchons; car si ta bouche confesse que Jésus est Seigneur, et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé* (v. 8-9). La foi chrétienne est définie ici par saint Paul : *croire que Dieu a ressuscité Jésus des morts*; c'est une vieille formule que Paul a héritée de l'Église primitive. Parallèlement à cette foi en la résurrection de Jésus, Paul parle de *confesser que Jésus est Seigneur*. Remarquons d'abord le verbe : « confesser », *homologeô*; la Bible l'emploie constamment dans un contexte liturgique et cultuel; plus tard, les chrétiens en feront un terme technique pour désigner la profession de foi que les « confesseurs » font devant les persécuteurs. Le verbe n'a pas encore ce sens dans notre passage; il y conserve, au contraire, sa nuance liturgique : c'est dans leurs assemblées que les chrétiens trouvent l'occasion, au moins principale, de confesser que Jésus est Seigneur. Et cette confession est l'expression de leur foi en la résurrection de Jésus. Expression traditionnelle, elle aussi, croyons-nous, bien qu'elle ait pu être suggérée à Paul par le texte de Joël, 3, 5, qu'il cite trois versets plus loin : *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé*; c'est de la citation, notamment, que doit venir l'idée de « salut » au v. 9, car rien ne l'appelait dans le contexte. Ainsi « l'invocation » eschatologique « du nom du Seigneur », dont parle le prophète, devient la « confession » liturgique que Jésus ressuscité est Seigneur.

Paul (1 Cor., 12, 3) se fait l'écho des réunions liturgiques de la communauté de Corinthe et des phénomènes étranges qui s'y passaient. Songeant à de fâcheux abus, il déclare : *Jamais quelqu'un inspiré par l'Esprit ne dira* : « *Anathème Jésus!* »; en re-

vanche, nul, s'il n'est inspiré par l'Esprit-Saint, ne peut dire : « Jésus est Seigneur! » Dans le cadre particulier à l'Église de Corinthe, on retrouve ici l'*homologèsis* dont l'Apôtre parle dans l'Épître aux Romains. Cette confession du *Kyrios Ièsous* se fait, non pas au tribunal, mais dans l'assemblée chrétienne [1].

Il est encore question de la confession de la seigneurie de Jésus ressuscité dans la grande hymne de l'Épître aux Philippiens : le Christ, *s'abaissant lui-même, s'est fait obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement exalté et l'a gratifié du Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, aux cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père* (2, 8-11). A la suite de sa mort et en récompense de sa suprême obéissance, Jésus a été souverainement exalté par Dieu; cette exaltation coïncide naturellement avec la Résurrection (qu'on ne peut distinguer de l'Ascension) : c'est alors, suivant la parole du psaume que la chrétienté primitive aime citer, que Jésus a été invité par Dieu à s'asseoir à sa droite. Pour traduire cette exaltation, Paul dit ici que Jésus ressuscité *a reçu le Nom au-dessus de tout nom*. Il faut éviter de concrétiser ce « Nom » : ce n'est ni « Jésus » ni « Seigneur ». Le P. Huby écrit avec raison dans son commentaire : « Ici le nom vaut pour la dignité conférée à la personne. Gratifier le Christ du Nom au-dessus de tout nom, c'est lui conférer gloire au-dessus de toute gloire, majesté au-dessus de toute majesté, rang au-dessus de tout rang, souveraineté suprême, domination universelle. » Saint Paul lui-même a repris ailleurs sa propre pensée : *Dieu a déployé dans le Christ sa puissance souveraine quand il l'a ressuscité d'entre les morts et fait siéger à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Domination, Puis-*

---

1. En se développant sous l'impulsion de l'Esprit, la « confession » du Seigneur prend des formes lyriques : *Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques; chantez et célébrez le Seigneur dans votre cœur; rendez grâces toujours et pour tout à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Eph., 5, 19-20; cf. Col., 3, 16-17, où les manuscrits hésitent entre *Theos* et *Kyrios*). L'action de grâces s'adresse toujours à Dieu le Père, mais les cœurs des chrétiens chantent en célébrant Jésus, leur « Seigneur ».

sance, Seigneurie, et de quelque Nom qui se puisse nommer non seulement dans ce monde, mais encore dans le monde à venir. Il a mis toutes choses sous ses pieds (Éph., 1, 20-22).

Cette exaltation de Jésus ressuscité *au-dessus de tout Nom* oblige toute la création à lui rendre hommage : *tout genou fléchit au nom de Jésus;* il s'agit cette fois du nom propre qui représente la personne : « Jésus. » L'hommage universel se traduit par une « confession » (*exomologoûmai*) : *Kyrios Ièsous Christos, Jésus-Christ est Seigneur.* Le titre de « Seigneur » apparaît ainsi non pas comme *le Nom au-dessus de tout nom*, mais comme sa traduction concrète, comme l'expression de la dignité suprême à laquelle Jésus ressuscité a été élevé.

Du cadre des assemblées chrétiennes, nous sommes passés à une liturgie cosmique. L'univers tout entier « confesse » Jésus Seigneur, non pas en témoignant de sa foi devant un pouvoir hostile, mais dans l'hommage triomphal qu'il adresse au Ressuscité en le proclamant Seigneur. A la louange de l'Église répond celle de toute la création. Cet élargissement des perspectives caractérise la préoccupation dominante de l'Apôtre à l'époque de la captivité.

A la droite de Dieu.

Il est temps de revenir au passage des Actes d'où toute notre étude est partie, l'affirmation de Pierre au matin de la Pentecôte : *Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous avez crucifié.*

En proclamant solennellement dans ce texte la « seigneurie » de Jésus ressuscité, Pierre, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, tire la conclusion d'une prémisse fournie par le psaume 109, 1, cité au verset précédent : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds.* Voici tout le raisonnement. L'effusion de l'Esprit à laquelle on vient d'assister atteste que Jésus a été élevé à la droite de Dieu : c'est de là qu'il a pu envoyer l'Esprit à ses disciples. Or David a prophétisé : *Le Seigneur a dit à mon Sei-*

gneur : Assieds-toi à ma droite. Jésus ressuscité et exalté à la droite de Dieu y est donc devenu le « Seigneur ». Dans les versets qui suivent, Pierre précise en corollaire : il faut faire pénitence et recevoir le baptême pour la rémission des péchés.

Pour bien saisir le sens de l'argument basé sur le verset du psaume, il ne sera pas inutile de voir rapidement d'autres passages qui l'utilisent également. Les allusions et les citations de ce psaume sont fréquentes dans le Nouveau Testament et témoignent de l'importance que les premiers chrétiens lui ont accordée. Rappelons l'usage qu'en a fait Jésus dans ses controverses avec les Pharisiens lorsqu'il souligne le paradoxe d'un Messie qui est à la fois le fils de David et son « Seigneur ». Lors de son procès, Jésus y fait encore allusion dans sa grande déclaration : *Vous verrez le Fils de l'homme* ASSIS A LA DROITE DE LA PUISSANCE *et venant sur les nuées du ciel* (Matth., 26, 64); ce sont précisément les paroles empruntées au psaume qui ont été jugées blasphématoires par les sanhédrites. Nous avons déjà rencontré également la déclaration d'Étienne au moment de son martyre, lorsqu'il vit le Fils de l'homme *se tenant à la droite de Dieu* (Act., 7, 55-56); ce n'est que l'écho des paroles de Jésus.

Nous avons rapproché de l'hymne de l'Épître aux Philippiens un passage de l'Épître aux Éphésiens qui n'est guère qu'une paraphrase du verset qui nous occupe : *Dieu a déployé dans le Christ sa puissance souveraine quand il l'a ressuscité d'entre les morts et* FAIT ASSEOIR A SA DROITE DANS LES CIEUX... IL A MIS TOUTES CHOSES SOUS SES PIEDS (Éph., 1, 20-22). Au verset 22, l'emprunt au psaume 88 : *Tu as mis toutes choses sous ses pieds*, est sans doute amené par l'analogie de ce texte avec celui du psaume 109 : *Jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds.* On retrouve le même glissement au chapitre 15 de la 1re aux Corinthiens : *De même que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang; en tête le Christ, comme prémices, ensuite ceux qui seront du Christ, lors de sa parousie. Puis ce sera la fin, quand il remettra le Royaume à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. Car* IL FAUT QU'IL RÈGNE JUSQU'A CE QU'IL AIT PLACÉ TOUS SES ENNEMIS SOUS SES PIEDS. *Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort; car* DIEU A TOUT MIS SOUS SES PIEDS (v. 22-27).

Au chapitre 2 des Actes, comme dans Éph., 1, 20 ss., c'est à Jésus au moment de sa résurrection qu'est adressée l'invitation divine : *Assieds-toi à ma droite.* Cette « session » n'est pas directement replacée dans une perspective eschatologique, comme elle l'est au chapitre 15 de la 1re aux Corinthiens et dans les déclarations de Jésus et d'Étienne sur le Fils de l'homme, où la session à la droite de Dieu va de pair avec la venue sur les nuées du ciel. S'il n'est pas explicité dans les paroles de Pierre, ce rapport entre la session du Seigneur et sa venue ne semble pourtant pas étranger à sa pensée; il est en effet supposé par l'appel à la pénitence qui suit immédiatement. La relation est la suivante : intronisé à la droite de Dieu et constitué Seigneur, Jésus ne peut manquer de revenir pour exercer cette « seigneurie », en inaugurant par sa parousie le Royaume eschatologique d'où seront rejetés tous ses ennemis. C'est ce que la parabole disait sous une forme imagée : Jésus est *l'homme de haute naissance qui s'est rendu dans un pays lointain pour s'y faire investir de la royauté et revenir ensuite;* à son retour, il demandera leurs comptes à ses serviteurs, puis il dira : *Quant à mes ennemis, qui n'ont pas voulu de moi pour roi, amenez-les ici et égorgez-les en ma présence* (Lc, 19, 12-27). Il faudrait confronter la finale du discours de la Pentecôte avec les autres discours de mission que l'on trouve dans les Actes et dont les épîtres pauliniennes rappellent plus d'une fois les formules; on se convaincrait aisément qu'en disant l'urgence qu'il y a à faire pénitence, la prédication traditionnelle s'appuyait sur des considérations eschatologiques. Un seul exemple peut suffire ici, la conclusion du discours d'Athènes; sa formulation archaïque garantit son caractère traditionnel. Paul déclare : *Dieu a fixé un jour où il doit juger le monde avec justice, par un homme qu'il a désigné et accrédité auprès de tous en le ressuscitant des morts* (Act., 17, 31; cf. 10, 42 ss.). Le souverain Juge a déjà reçu son investiture : qu'on se hâte donc de faire pénitence.

La notion de « Seigneur », dans Act., 2, 36, doit donc être comparée à celle du Juge de la fin des temps. Dans le même contexte saint Paul emploie l'expression « Fils de Dieu »; dans l'Épître aux Romains (1, 4), il dit avec plus de précision que Jésus-Christ *par sa résurrection des morts, a été établi Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté.* En fonction de ce message,

a fois pascal et eschatologique, Paul définit l' « *esse christianum* » : *attendre le Fils de Dieu qui descendra du ciel, lui que Dieu a ressuscité des morts, Jésus, qui nous délivrera de la colère qui vient* (1 Thess., 1, 10). Entre la résurrection et la « descente » du haut du ciel, entre la « session à la droite de Dieu » et la « venue sur les nuées », il y a manifestement une connexion étroite.

Là où Paul dit « Fils de Dieu », Pierre, dans son discours de la Pentecôte, dit : « Seigneur. » Le « Seigneur », c'est Jésus ressuscité qui est allé prendre place à la droite de Dieu; mais c'est en même temps, et inséparablement, le Souverain qui doit paraître à la fin des temps pour juger les vivants et les morts. La résurrection et l'effusion de l'Esprit sont la garantie du rôle eschatologique qui vient d'être dévolu à Jésus. Jésus ressuscité est le « Seigneur » siégeant à la droite de Dieu et, sous le même aspect, le « Seigneur » qui va venir et que l'Église implore : *Marana tha!*

Seigneur transcendant.

Nous ne songeons pas à donner ici un exposé complet sur la notion de *Kyrios* dans le Nouveau Testament; nous nous abstiendrons, en particulier, de suivre l'évolution qui aboutit à faire du mot « Seigneur » une simple désignation de la personne de Jésus, dépourvue de connotation royale et eschatologique. Il y aurait cependant une grave lacune dans notre étude si elle n'attirait pas l'attention sur le caractère transcendant de la fonction royale que Jésus, en sa qualité de « Seigneur », assume à la fin des temps.

Dans tous les passages que nous avons étudiés, le terme *Kyrios* est attribué à Jésus non pas en raison de ce qu'il est, mais en raison d'une dignité qu'il reçoit; le titre de « Seigneur » ne se rapporte pas à la personne de Jésus comme telle, ou à sa nature, mais à la fonction royale qui lui est commise lors de sa résurrection pour qu'il l'exerce à la parousie. Il faudrait une longue étude pour montrer que *Kyrios* avait cette même signification « fonctionnelle » dans le monde ambiant, aussi bien chez les Juifs

que chez les païens; cette étude a d'ailleurs été faite[2]. *Kyrios* n'est pas par lui-même un titre divin, et même lorsqu'on l'attribue à la divinité, il exprime encore le pouvoir royal, privilège plutôt que titre divin. Jamais *Kyrios* n'est un pur équivalent de *Theos*. L'observation est importante; nous avons vu que, suivant Pierre et l'Église primitive, Jésus était devenu « Seigneur » au moment de sa résurrection. Certains ont voulu voir là une théologie adoptianiste : Jésus ressuscité serait devenu Dieu. Jamais le mystère de Pâques n'a été pour les chrétiens un mythe d'apothéose. Élevé à la dignité et à la gloire de « Seigneur » de la fin des temps, Jésus a reçu une fonction royale, il n'est pas entré en participation de la nature divine.

Kyrios n'est donc pas un nom propre à Dieu. Mais la royauté eschatologique dont Jésus ressuscité est revêtu est bien une royauté qui n'appartient qu'à Dieu. Pour devenir « Seigneur » et se voir confier la mission royale qui lui échoit à la Résurrection il fallait, pour reprendre le mot de saint Paul, que Jésus participât à la « forme » de Dieu; il ne fallait pas qu'il devînt Dieu.

Le fait le plus révélateur de l'esprit dans lequel on utilise le titre de *Kyrios* est sans doute l'application constante à la personne de Jésus des expressions et des textes de l'Ancien Testa

---

2. L. Cerfaux, *Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1922, t. XI, pp. 40-71; 1923, t. XII, pp. 125-153; dans la même revue en 1931 (t. XX) : *Le nom divin « Kyrios » dans la Bible grecque* (pp. 27-51), *Adonai et Kyrios* (pp. 417-452) plus récemment : « *Kyrios* » *dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1943, t. XX, pp. 5-1[illegible]. M. Cerfaux a été chargé de rédiger l'article *Kyrios* qui doit paraître prochainement dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*. Très appréciées en France, notamment par le P. de Grandmaison et le P. Lemonnyer. Les études de M. Cerfaux n'ont guère été connues en Allemagne; en particulier, elles sont ignorées de Foerster, l'auteur de l'article *Kyrios* dans le *Theologisches Woerterbuch*, de G. Kittel. Nous devons beaucoup aux articles déjà publiés, bénéficiaire également des leçons que le savant professeur de Louvain a consacrées au sujet qui nous occupe, nous espérons qu'il reconnaîtra sa pensée dans nos pages, et nous ne pouvons mieux faire qu'inviter nos lecteurs à se référer à l'article du *Supplément* pour trouver là tout ce qui manque à notre.

nent qui parlaient du *Kyrios*-Jahvé. Cette manière de faire n'est as propre à la théologie de Paul. Avant lui déjà, la commuauté primitive avait procédé ainsi; qu'on se souvienne, en particulier, du texte de Joël : *Quiconque invoquera le nom du Seineur sera sauvé*. Avant saint Paul également, les chrétiens s'éaient appelés eux-mêmes *ceux qui invoquent le nom du Seineur*, désignant par là le Christ ressuscité dont ils attendaient avènement. La transposition est de rigueur dans les descripons de la parousie; il faut lire à ce point de vue les Épîtres aux hessaloniciens : les textes bibliques forment la trame du tableau e la venue du « Seigneur ». Bien entendu, les textes utilisés paraient de la venue du Seigneur Jahvé, alors que Paul ne songe u'à celle du Seigneur Jésus. Jésus devient ainsi le « Seigneur » u « Jour du Seigneur »; c'est à lui qu'appartient désormais la gloire du Seigneur ». Lorsque Paul écrit aux Philippiens (2, 0-11) : *Il faut que tout genou fléchisse, aux cieux, sur la terre et ans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est eigneur, à la gloire de Dieu le Père*, il n'hésite pas à reporter ur Jésus et à accentuer encore un passage d'Isaïe (45, 23) où ieu revendique pour lui seul ces hommages suprêmes.

Pour apprécier toute la portée de ce phénomène bien connu u transfert du titre biblique de *Kyrios* sur Jésus, il faut se souenir du milieu dans lequel il a commencé à s'opérer : le milieu uif, dont le monothéisme était extrêmement susceptible. Pour ser attribuer à Jésus, sans atténuation, la royauté que le Dieu e l'Ancien Testament se réservait d'exercer en personne à la fin es temps, les premiers chrétiens ont dû se faire une idée singulièrement haute de la dignité du Christ ressuscité; ils n'ont pu y re amenés que par l'enseignement de Jésus lui-même.

Signalons un dernier texte qui rapproche de façon très suggestive les deux titres de « Dieu » et de « Seigneur ». Dans 1 Cor., 5-6, Paul écrit : *Encore qu'il y en ait beaucoup, soit dans le el, soit sur la terre, qui reçoivent l'épithète de « dieux », — et e fait il y a quantité de « dieux » et quantité de « seigneurs », — our nous, en tout cas, il n'y a qu'un seul « Dieu », de qui tout ent et vers qui nous allons, et un seul « Seigneur », Jésus-hrist, par qui tout existe et par qui nous sommes.* Pour les iens, il existe deux catégories d'êtres qui reçoivent l'épithète

de « dieux » : les « dieux » qui sont dans le ciel et les « seigneurs » de la terre, les rois divinisés. Saint Paul, après avoir affirmé (v. 4) l'unicité absolue de Dieu, accepte de confronter la foi chrétienne avec les erreurs du paganisme. A la multitude des « dieux » païens, le christianisme oppose le Dieu unique; à la multitude des « seigneurs » païens, le « Seigneur » unique Jésus-Christ. Il est vraisemblable qu'en parlant comme il le fait saint Paul songe aux spéculations juives sur les noms divins, spéculations que l'on peut retrouver notamment chez Philon. On s'était demandé pourquoi l'Écriture donne deux noms à Dieu, l'appelant tantôt *Elohim-Theos*, tantôt *Jahvé-Kyrios*. D'après Philon, ces noms désignent Dieu, non pas en lui-même, mais dans ses rapports avec le monde extérieur. Il est appelé *Theos* en tant que créateur et bienfaiteur; *Kyrios* le désigne comme roi, celui qui commande, légifère et châtie. C'est bien ainsi, en effet, que Paul répartit les attributs divins entre Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ. Mais chez les Juifs et chez Philon, les deux titres se rapportent à Dieu, dont ils expriment les deux activités fondamentales. En partageant ces titres entre Dieu le Père et le Christ, saint Paul reconnaît au Christ le pouvoir royal de Dieu lui-même.

Si donc *Kyrios* n'est pas un nom d'essence ou de nature, mais un titre qui s'attache à l'exercice d'une fonction, il n'en est pas moins vrai qu'en l'attribuant à Jésus ressuscité, la chrétienté primitive lui reconnaît une prérogative royale qui était réservée à Dieu seul. Lors de sa résurrection, Jésus n'est pas devenu Dieu, mais il a été revêtu, dans son humanité, d'une fonction royale eschatologique vraiment divine.

Conclusion.

Notre aperçu sur les titres de *Christos* et de *Kyrios* attribués à Jésus par l'Église primitive n'est pas complet; il ne cherchait pas à l'être. Laissant de côté toute controverse sur l'interprétation des textes, comme tout détour sur des passages moins significa-

ifs, nous nous sommes efforcé de dégager les lignes essentielles. Quand on les a bien vues, il devient aisé de rendre leur saveur rimitive à quantité de passages dont nous n'avons pas parlé. En elevant ces textes, on enrichirait et on nuancerait l'image que ous avons esquissée; nous espérons qu'on ne la trouverait pas ausse.

Au terme de notre enquête, il nous reste à donner l'impression 'ensemble qu'elle nous laisse.

En qualifiant Jésus ressuscité de « *Christos* », l'Église des preiers temps se tourne vers le passé. Par sa mort et sa résurrection Jésus a accompli les prophéties messianiques, il apparaît omme la réalisation de la grande espérance d'Israël. Il est ien Celui qui doit venir. La valeur proprement royale du erme s'est estompée; Jésus n'a pas rétabli le royaume d'Israël, l n'est pas monté sur le trône de David, son père. Le titre e « Christ » le désigne moins dans sa qualité royale que ans sa mission salvifique; elle le désigne moins dans l'exercice 'un pouvoir que dans la réalisation de la promesse divine consinée dans les Écritures. Enfin, ce message du « Christ » s'adresse vant tout aux Juifs; on veut les convaincre que Jésus est bien elui dont ont parlé les prophètes.

En appelant Jésus *Kyrios*, l'Église regarde l'avenir. Le « Seineur » est essentiellement pour elle Celui dont on attend la glorieuse parousie, le « Fils de l'homme » descendant sur les nuées u ciel. A l'espérance d'Israël succède ainsi l'espérance chrétienne; l'attente du « Messie » fait place à l'attente du « Seineur ». L'attente de l'Ancien Testament n'a trouvé son objet ue pour se transformer en une nouvelle attente. Au grand Avent » des prophètes se substitue la grande supplication de 'Église : *Marana tha! Seigneur, viens!*

Au nœud de cette double attente, à la charnière des deux économies, un fait : Pâques. C'est alors qu'aboutit enfin l'attente ive; c'est alors que naît l'espérance des chrétiens. La Résurrection est le signe divin par excellence pour authentifier le caractère essianique de Jésus. Elle coïncide en même temps avec l'introisation de Jésus comme « Seigneur » dont l'avènement glorieux staurera le règne. C'est parce qu'elle a vivement conscience de a portée eschatologique du mystère pascal que l'Église primitive

attend la parousie avec une si grande impatience. Intronisé, comment Jésus ressuscité ne régnerait-il pas ? Entré dans sa gloire comment ne la manifesterait-il pas ?

Ainsi naît la situation paradoxale de l'Église : elle vit entre deux moments eschatologiques. Les derniers temps ont été inaugurés et on les attend encore.

Jacques Dupont, O. S. B.

Tu adoreras le Seigneur ton Dieu

Saint Thomas se demandait à cinq ans : « Qu'est-ce que Dieu ? » Toute vie humaine résout, en fait, cette même question qu'elle pose le plus souvent implicitement : il n'est rien en effet qui soit étranger à Dieu et qui, venant d'une créature raisonnable, n'exprime une prise de position par rapport à lui.

Le vrai Dieu, c'est un Dieu que l'on prie. Cela signifie que la conception que nous nous faisons de l'unique Dieu qui existe doit, pour être vraie, nous porter à le prier. Le sens chrétien, héritier de la révélation d'avant le Christ, ne se trompe pas sur ce point. Et il semble bien que ce signe suffise : le Dieu que l'on prie ne peut être que le vrai Dieu; cela du moins est vrai pour le croyant qui est instruit dans la foi de la véritable nature de la prière. Notre propos n'est pas d'analyser cette connexion pour elle-même; nous nous contentons de l'enregistrer comme un élément de l'expérience chrétienne. Elle constitue une précieuse introduction à toute question concernant la nature de Dieu : un dieu que l'on ne prie pas n'est certainement pas le vrai Dieu.

Le dieu trop séparé, ou plus exactement le dieu conçu comme séparé à la façon dont les réalités créées peuvent être séparées les unes des autres : ce dieu-là n'est pas un dieu que l'on prie. Il est trop loin et n'entendrait pas. Il est suffisamment intéressé par soi-même, et il ne jette sur les hommes que de fugitifs regards pour s'amuser d'eux. Il est trop pur et il se souillerait au contact des êtres impurs. Il est fixé dans l'immuable perfection qui est en même temps la loi des choses, loi à laquelle il ne peut ni ne doit rien changer. On pourrait trouver, et on a en fait trouvé, beaucoup d'autres raisons; elles ne font qu'expliciter une même erreur : celle d'un dieu inaccessible parce que, ontologiquement, étranger à l'homme.

En retour, le dieu trop proche, celui qui induit à la familiarité et qui invite à traiter de plain-pied avec lui, ce dieu-là n'est pas non plus un dieu que l'on prie. Que pourrait-il nous apporter ? « Existerait-il si nous ne le pensions pas ? « Est-il autre, ce dieu, que l'Idée à laquelle cherche à s'identifier la pensée humaine? » « Parvient-il à se distinguer du terme de l'évolution dont nous ne sommes qu'un chaînon transitoire ? » Ce n'est pas le lieu d'insister : le lecteur sait que ces opinions ont été effectivement soutenues et que la dernière notamment, appliquée au Christ par un évolutionisme convaincu et insaisissable, a séduit même les chrétiens. Ce dieu-là, dieu à taille d'homme ou, ce qui revient au même dans la vue de l'infini, dieu à la taille de l'humanité, n'est pas un dieu que l'on prie. La foi juge sans peine : ce dieu-là est une idole fabriquée par l'idéalisme ou l'évolutionisme, ce n'est pas le vrai Dieu.

Qu'est-ce que Dieu ? Le lecteur est bien assuré que nous n'entendons pas répondre à cette question. Nous voudrions simplement préciser par le double témoignage de l'Écriture et de l'expérience religieuse ce que tout chrétien sait déjà dans le secret de la prière : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu. Il n'y a aucune nation dont les dieux s'approchent comme Dieu s'approche de nous.*

ui est le Dieu que je prie? Réponse de l'Écriture et ses antinomies.

L'Écriture attribue à Dieu des caractères qui, attribués x créatures, seraient contraires les uns aux autres, c'est ne manière de circonscrire le mystère sans exprimer nexprimable. Il serait très fructueux de relever ces antimies relativement aux différents aspects de l'être. Indions quelques directions. Dieu n'est pas étranger au lieu : qu'on aille, on retrouve sa présence; il y a des lieux où eu est plus particulièrement présent, et c'est ce dont Jacob end conscience; l'arche, le temple où elle se trouve, sont s lieux où Dieu habite. En un mot, Dieu est « omniprét ». Cette vérité, indiquée dans l'Ancien Testament surt à propos des rapports de Dieu et de l'homme, n'est demment pas abrogée par la loi nouvelle. Jésus enseigne endant qu'il n'y a pas à adorer Dieu en un lieu plutôt en un autre, puisque *Dieu est esprit*. De même, semble rgérer Jésus, que les esprits ne sont pas dans un lieu, si Dieu n'est lié à aucun lieu.

Dieu est au-dessus du temps, puisqu'il n'est pas mesuré lui comme nous le sommes : *le nombre de ses années diminue pas, mille ans sont pour lui comme un jour*. s Dieu est fidèle, fidèle à ses propres promesses qui se loient dans le temps, fidèle aux requêtes des justes dont ucoup concernent le peuple élu. Dieu est dans le temps, squ'il peut à chaque instant agir d'une manière qui pose aux cœurs les plus endurcis. *Dieu ne change pas*; sagesse qui est inséparable de Dieu *meut toutes choses demeurant en elle-même*, c'est-à-dire que Dieu n'est ni t au changement, ni étranger au changement; et telle d'ailleurs la raison de sa situation relativement au ps.

ieu peut être goûté, il est suave; mais il ne s'agit pas là ne qualité qui dériverait de Dieu à la manière dont les

qualités sensibles dérivent des substances auxquelles elle
appartiennent : c'est dans un contact fugitif et mystérieux
mais profond et dense comme l'être, que la créature est tou
chée par Dieu et refaite par lui.

La grandeur est mentionnée conjointement à tout ce qu
est attribué à Dieu : majesté, justice, miséricorde, dou
ceur... Le propre de Dieu, c'est de dépasser tout ce qu'o
peut observer dans l'univers créé, d'être immense, c'es
à-dire sans mesure, sans rapport assignable avec ce qui e
mesurable par l'homme. Et cependant Dieu n'est pas isol
sa grandeur n'est pas étrangère aux grandeurs humaines
la manière dont un pur esprit est étranger à la matière. Pa
exemple, la puissance de Dieu est sans mesure; mais si el
apparaît telle, c'est bien parce qu'elle se mesure avec la pui
sance redoutable des ennemis d'Israël et qu'elle la domin
La grandeur de Dieu est donc à la fois de dépasser tou
mesure et, par là même, de mesurer qualitativement tout
les perfections relatives qui servent à mesurer l'univers cré
La réponse de Dieu à Moïse : *Je suis Celui qui suis*, a é
interprétée par une tradition déjà millénaire dans le se
catégorique : Dieu est l'être même; mais originellement el
pouvait avoir un sens évasif, réservant le mystère que vo
lait percer une question indiscrète. Comme si Dieu e
répondu : « Je suis ce que je suis; entre la manière dont
es et la manière dont je suis, le rapport est trop ténu po
que je puisse rien t'exprimer. »

Et cette situation mystérieuse de Dieu à l'égard de l'êt
est confirmée par une autre antinomie, moins profonde m
plus explicite : Dieu n'a rien, Dieu a tout. Le signe q
Dieu est le vrai Dieu, qui justement *est mon Dieu, c'
qu'il n'a pas besoin de mes biens*, car ce sont les idoles q
pour subsister, ont besoin des hommes. Et si Dieu n'a
besoin qu'on lui donne quoi que ce soit, c'est parce qu
possède autrement que nous ne possédons : nous possédo
en vertu d'un don qui vient de Dieu, extérieurement à no
mêmes; Dieu possède en vertu de la création, qui jaillit
lui-même.

Ces antinomies ont une signification. Laquelle?

Il serait aisé de développer l'enquête dont nous venons de uggérer les grandes lignes : un lecteur assidu de la Bible, n particulier des psaumes, le sentira d'instinct. Nous ne ous y attarderons pas, notre dessein étant surtout dans ces ages de dégager les conclusions. Ce qui s'impose le plus mmédiatement à la lecture de l'Écriture, c'est que le mys- re de Dieu y est exprimé par des antinomies. A quelque oint de vue qu'on se place, on retrouve toujours la même ternance fondamentale : Dieu est en tout lieu et n'a aucun eu; Dieu est dans la durée et en dehors du temps; ieu est sans mesure et cependant mesure. Dieu est et est pas, Dieu n'a rien et possède tout. Il serait donc arbi- aire de ne voir, dans les expressions que nous avons rele- ées et autres semblables, qu'un procédé artificiel propre à apper l'imagination. Leur jeu contrasté traduit l'effort de sprit humain aux prises avec l'inexprimable. Quand fait faut l'expérience adéquate, il faut corriger les unes par les tres les assertions qui demeurent possibles. Mais on aper- it immédiatement la complexité qu'introduit ce procédé. ne serait point exact de penser que, des deux membres de même antinomie, l'un affirme et l'autre nie : il en est en ainsi dans le schématisme grammatical qui s'impose l'usage par sa commodité, mais le jeu de la signification t plus subtil. Considérons, pour plus de clarté, la puis- nce divine. Il est souvent redit que Dieu est le *Fort tout-uissant*. D'autre part, David, Samson, Judith, les guerriers Gédéon, le *Magnificat*, le choix des apôtres, les saints nonisés depuis quelques décades montrent d'une manière ffisamment claire que Dieu emploie, pour les œuvres les us grandes, des moyens humainement pauvres. La force Fort tout-puissant n'est pas la force des créatures : elle domine, mais elle ne se présente pas comme étant de ême nature. Que conclure? Dieu est fort, puisque sa force mesure avec la nôtre : voilà l'affirmation. Mais Dieu n'est

pas fort comme nous sommes forts, voilà la négation. S
on en reste là, il n'y a pas de difficulté; la négation, qu
porte sur le mode créé de la force, ne s'oppose pas en effe
à l'affirmation qui entend donner au mot fort une portée
d'ailleurs non précisée, et qui déborde le sens nié par l
négation.

Mais une curiosité élémentaire, inspirée au fond pa
l'amour, voudra aller plus loin : fort heureusement d'ai
leurs, parce qu'elle rencontre immédiatement le mystèr
qu'une apparente clarté risquait de masquer. Que peu
signifier l'affirmation scripturaire : *Dieu est le Fort tou
puissant*? Que Dieu est plus fort que toute force créée, san
commune mesure avec elle; et nous voici, suivant le fil d
l'affirmation, sur la voie d'un majoration indéfinie qui va
de soi, à assimiler Dieu à une sur-créature : erreur évidente
C'est-à-dire que l'affirmation, prise isolément, ne peut êtr
poussée à l'absolu, ainsi qu'il conviendrait pour l'appliqu
à Dieu. Cela est impossible, par la conséquence : parc
qu'on ne peut baptiser absolu l'indéfini qu'en retombar
dans la confusion entre la quantité et l'être; confusion vieill
comme le monde, mais qu'un évolutionisme à prétentio
métaphysique a récemment remise en honneur. L'affirma
tion : *Dieu est le Fort tout-puissant* n'a donc pas, pris
isolément, de signification acceptable.

Aussi les exemples bibliques ne sont-il pas un correct
qu'on ajouterait après coup : ils ne signifient pas un plu
ou moins qui préciserait simplement la portée de l'affirma
tion : ils modifient intrinsèquement le sens de l'affirma
tion; ils la changent, non certes en une négation, mais e
une affirmation dont le contenu positif n'est pas détermin
à la façon dont sont déterminées les affirmations qui porte
sur le monde créé. *Dieu est le Fort tout-puissant* affirm
positivement de Dieu qu'il est puissant *autrement* que l
créature ne l'est : l'affirmation porte sur quelque chose q
n'est pas précisé, bien que ce quelque chose ne soit pa
pour autant objectivement indéterminé. Mais cette déterm
nation, qui est le secret de Dieu, n'est pas signifiée positiv
ment; elle n'est pas identique à cette détermination de l'êt

réé que nous appelons puissance : voilà ce qu'il est absolument requis d'en savoir pour que l'affirmation *Dieu est le Fort tout-puissant* puisse avoir un sens absolu et, par là, cceptable.

En résumé, nous voyons que cette affirmation peut avoir n double sens. D'abord, prise isolément, elle signifie que Dieu est infiniment puissant. Cette dernière expression a un ontenu positif, et ce contenu est précisé dans sa positivité : n ce sens que le mot in-fini ne fait que nier une limite; 'affirmation porte donc sur « puissant », dont le sens est précisé par référence au créé. En second lieu, l'affirmation : *Dieu est le Fort tout-puissant; intrinsèquement* qualifiée par n négation « Dieu n'est pas puissant comme nous le sommes », conserve bien un contenu positif et objectivement déterminé; mais cette détermination n'est pas positivement précisée au sein de l'affirmation qui en est faite : elle n'est précisée que négativement, nous voulons dire en vertu de n négation. « Dieu n'est pas puissant comme nous le sommes. » Nous avons observé un peu plus haut que le premier es deux sens que nous venons de rappeler est nécessairement inadéquat. Force est donc de se contenter du second; ous voyons ainsi très clairement qu'une affirmation concernant Dieu ne saurait être d'abord considérée isolément, uis rectifiée par une négation antinomique : l'affirmation st *intrinsèquement* qualifiée par la négation qui lui est elative.

Maintenant, il ne sera pas moins instructif de mettre en vidence la même vérité en partant de la négation. Quand, sumant en une formule les enseignements concrets de Écriture, nous disons : « Dieu n'est pas puissant comme ous le sommes », nous n'entendons évidemment pas que puissance de Dieu et la puissance humaine ne puissent se ncontrer dans un acte commun : c'est justement dans cette ncontre que consiste la manifestation, sans cesse renouvelée au long de l'histoire humaine, de la puissance de ieu. Notre locution « n'est pas comme » (Dieu n'est pas uissant comme nous le sommes) serait donc, à son tour, exacte si nous la prenions isolément. Si nous lui don-

nions le sens catégorique qu'elle a selon la lettre, si nous la faisions équivaloir à une diversité pure entre la puissance de Dieu et la puissance humaine, il nous serait impossible de la corriger *a posteriori* pour sauvegarder cette unité relative, prouvée par l'expérience, entre la puissance incréée et la puissance créée. La négation doit être, elle aussi, *intrinsèquement* qualifiée par l'affirmation. Comment cela est-il possible? Grâce au fond à la terrible et secourable imprécision du « n'est pas comme ».

L'analyse logique précise en serait un peu abstraite. Prenons un exemple. Quand nous disons qu'un enfant n'est pas comme son père, nous signifions bien immédiatement une différence; mais, si cette différence nous renseigne utilement, c'est qu'elle se présente en fait pour nous comme la différentiation d'un fond commun au père et à l'enfant : fond dont nous avons une perception confuse que nous ne nous soucions pas de préciser, bien que nous ne niions pas qu'il soit objectivement déterminé. Il en va de même quand nous disons « Dieu n'est pas comme »; la négation a, en fait, un sens pour nous en fonction d'une perception que nous n'exprimons pas d'une manière précise dans une affirmation : bien que nous ne niions pas qu'à cette perception correspond, objectivement, une réalité parfaitement déterminée. La différence avec notre exemple est d'ailleurs assez claire : la non-précision qui pourrait, dans l'ordre créé, être réduite par l'analyse est irréductible en droit lorsqu'il s'agit de Dieu. Ce qui est précisé, même dans ce dernier cas, c'est seulement la négation : parce qu'elle porte sur une détermination créée.

L'évidence du mystère. Transcendance et immanence.

Ainsi voyons-nous deux choses. D'abord, affirmation et négation ne sont pas séparables l'une de l'autre; elles se qualifient mutuellement et intrinsèquement, c'est-à-dire que ni l'une ni l'autre n'a un sens catégorique qui serait indépen-

ant de l'autre. En second lieu, affirmation et négation si-nifient médiatement ou immédiatement le même contenu objectivement déterminé, bien que cette détermination ne uisse être précisée.

On objectera peut-être que cette conclusion n'explicite uère l'enseignement de l'Écriture. Qu'est-ce en effet que ce ontenu positif qu'il est impossible de préciser ? Nous pour-ons répondre au métaphysicien que sa démarche la plus ondamentale est vouée à un échec semblable : l'être n'est i la somme des êtres ni séparé des êtres; mais qu'est-ce que être ? Qui donc en a jamais fixé positivement les détermi-ations ? Et qui donc, cependant, douterait qu'on pèche ontre l'esprit en ne laissant pas libre cours à la curiosité ui le porte spontanément à scruter la nature de l'être ? ais ne nous engageons pas dans l'apologétique, si intéres-ant que cela puisse être. C'est au croyant que nous nous dressons; et le croyant sait bien que ce contenu positif qui asse entre les mailles du filet rationnel est perçu par la foi, seulement par la foi du moins intrinsèquement et d'une anière stable. C'est donc à l'expérience de la foi qu'il con-iendra de nous adresser pour pénétrer un peu plus avant ans le mystère; avant de le faire, notons un double appoint la précédente démarche. D'abord, elle donne, en intelli-ibilité humaine, l'évidence que Dieu est, à quelque point e vue qu'on l'envisage, toujours le même mystère, et que s antinomies scripturaires ne sont pas seulement des con-astes suggestifs : elles sont l'expression une et multiple une structure nécessaire. Le fait, en effet, d'être ramené la « négation » par l' « affirmation » et à l' « affir-ation » par la « négation » ruine la portée logique l'opposition élémentaire qui est le fondement nécessaire l'analyse rationnelle et du type de précision qui lui cor-spond. La démarche que nous avons esquissée exprime fond l'expérience que l'esprit fait de son impuissance en gard du mystère; elle précise même que cette impuissance t une question de droit. Or l'évidence qu'il y a mystère t, pour le croyant, la meilleure confirmation de la foi; tte évidence développe, en effet, l'intime persuasion que

la foi est la seule voie d'accès : toute hésitation entre deux lumières étant ainsi ôtée, le croyant se trouve, indirectement, affermi dans la foi qu'il possède par ailleurs.

Voici maintenant la seconde et fructueuse conséquence que nous voulions signaler. Nous notions au début de cette étude que le vrai Dieu pouvait être caractérisé comme le Dieu que l'on prie, et que ce Dieu n'est ni inaccessible à l'homme ni dépendant de l'homme. Il est aisé de voir, par ce qui précède, comment ces deux erreurs, également nocives, ont la même origine; et comment le sens du mystère permet de les éviter simultanément. Pourquoi a-t-on forgé un dieu inaccessible? Parce que « Dieu n'est pas comme nous ». Si Dieu n'est pas comme ces êtres que nous observons, et dont nous sommes : ni selon le lieu ou selon la durée, ni selon l'agir ou l'avoir, ni selon l'être; et si nous donnons à cette négation, prise isolément, une portée absolue : alors il n'y a plus rien de commun entre Dieu et nous. Dieu est inaccessible parce qu'il est isolé, étranger à tout autre être. Et pourquoi un dieu dépendant ? Parce que Dieu, par sa puissance par exemple, se mesure avec la force de l'homme : or, nous n'observons jamais, dans l'univers matériel et spirituel dont nous faisons partie, qu'il y ait d'action sans réaction. Les philosophes, même chrétiens, l'expérience ne le montre que trop, n'ont pas toujours assez de vigueur pour concevoir un « moteur non mû ». Et si on affirme, unilatéralement, l'unité de Dieu et du monde en donnant à cette affirmation une portée absolue, on pose un dieu dépendant, malgré tous les infinis dont on peut le gratifier par ailleurs. L'origine commune de la double erreur, c'est donc que la compénétration originelle et nécessaire de l' « affirmation » et de la « négation » n'est plus respectée. Il ne suffit pas qu'il y ait affirmation, *et puis* négation (ou inversement); mais il faut que la portée de l'affirmation soit intrinsèquement qualifiée par la négation (et inversement). On ne retouche pas un absolu, ou ce que l'on a posé comme tel : on ne peut pas rejoindre ce qui est, par nature, isolé; ou rendre absolu ce qui est, par nature, relatif. C'est une sorte de sacrilège, à la fois métaphysique et religieux.

le caractériser *positivement* l'absolu en se référant à des réalités qui ne sont pas cet absolu dont il faut respecter et circonscrire le mystère.

Le vocabulaire classique a, pour exprimer ces choses, deux mots consacrés. Dieu est transcendant, il dépasse, il n'est pas comme; Dieu est immanent, il est dans les choses, en communion d'acte avec elles. Et ces deux caractères sont tellement liés qu'une fausse conception de l'un *ou* de l'autre entraîne la contamination de l'un *et* de l'autre. Si le Dieu transcendant est conçu comme séparé, il ne peut plus être immanent et il cesse également d'être transcendant parce qu'il ne mesure plus les choses (transcender les choses, c'est les mesurer en quelque façon). Si le Dieu immanent est conçu comme confondu, il ne peut plus être transcendant et il cesse également d'être immanent, parce que la confusion repose, nous l'avons vu, sur la dépendance, et parce que la dépendance, si intime soit-elle à l'égard d'un être, empêche qu'on le pénètre en son fond. Séparation et confusion sont les caricatures incompatibles de la transcendance et de l'immanence qui, elles, sont compatibles au point de ne faire qu'un ; tout de même que la négation et l'affirmation, considérées disjonctivement et absolument, s'excluent; tandis que l'affirmation qui ne prend sa portée que par la négation, et la négation qui ne prend sa portée que par l'affirmation, sont comme deux versants qui se raccordent le long de la même ineffable réalité.

Il y aurait un grand intérêt à retrouver ces conclusions en examinant les deux grandes rencontres du créé et de l'incréé : la création et l'Incarnation. La cause est en unité d'acte avec son effet; et elle est, dans l'ordre auquel ressortit cet acte commun, au-dessus de l'effet. Créer, c'est produire l'être : d'où résulte une double conséquence. Le créateur est immanent à toute réalité puisqu'il est en unité d'acte avec l'être, lequel est, dans cette réalité, ce qu'il y a de plus intime. En second lieu, le Créateur est transcendant parce que, produisant l'être en tant que tel, il mesure sur lui-même tout être. D'autre part, l'unité du Christ, c'est que la divinité est dans l'humanité : voilà un cas sin-

gulier d'immanence; mais c'est également l'unicité de subsistance grâce à laquelle le Verbe demeure inchangé. Et ces deux aspects de l'unité sont liés en telle façon qu'il est impossible d'altérer l'une ou l'autre sans les nier simultanément, par le fait même qu'on poserait alors dans le Christ une dualité d'être correspondant à la dualité des natures. Nous ne développerons pas ces remarques, qui nous entraîneraient trop loin.

Le vrai Dieu est le Dieu que l'on prie. Cette élémentaire vérité a comme deux pôles, Dieu et l'homme, que précisément relie la prière. Dans ce qui précède, nous nous sommes placés au point de vue de Dieu : ainsi convenait-il de commencer; nous allons maintenant développer, en partant de l'homme, les conséquences de la même vérité. Nous parlerons, de préférence, de la foi, parce que la foi est le principe de la vie d'union à Dieu. Mais la foi n'est jamais sans un amour, et, normalement, elle n'est pas sans la charité. On voudra donc bien entendre foi au sens large : la foi vive, contenant en fait tout l'ordre théologal.

La religion, expérience privilégiée du mystère de Dieu.

Sans nous étendre sur la vertu de religion, nous devons recueillir la très précieuse contribution qu'elle nous apporte. La religion, c'est, selon l'étymologie de ce mot, ce qui nous « relie » (*religare*) à Dieu. Lien de la créature au Créateur, si fondamental qu'il n'a pas échappé aux sages en dehors de toute révélation. Ce lien est premièrement une dépendance; reconnaître cette dépendance, telle est en substance l'hommage de la religion. Pas n'est besoin d'une longue analyse pour retrouver, dans cette religion qu'on pourrait appeler païenne, la double caractéristique de l'être divin. *Religare* : Dieu n'est donc pas séparé. Aveu d'une dépendance qui s'enracine dans l'homme plus profondément que toutes les vicissitudes de la vie : Dieu est au delà ou en deçà; il ne saurait être confondu avec rien de créé. On

peut emprunter un autre vocabulaire : Dieu est Seigneur, il a droit à l'hommage inconditionné de sa créature. Mais Dieu aussi est « Maître » : il régit, parce qu'il crée; il fonde le lien dont l'hommage est la réplique spontanée.

Nul ne pensera, l'humaniste moins que tout autre, que les fruits de la sagesse païenne aient été rejetés par le christianisme. Voyons d'un peu plus près. Le rapport de la créature au Créateur peut être prouvé; il commande alors, comme nous venons de le voir, la religion naturelle; ce rapport, également, est révélé et il doit être cru; enfin il peut être perçu : il suscite alors l'adoration en esprit et en vérité dont Jésus parlait à la Samaritaine.

L'adoration est la réaction spontanée de l'âme qui perçoit la grandeur de Dieu. C'est la foi qui intervient ici principalement, car c'est elle qui rend réel pour nous tout ce qui concerne Dieu : or, quand nous parlons de la grandeur de Dieu, nous entendons bien signifier l'être divin dépouillé de tous les attributs qui le qualifient relativement à nous : l'Être même, simple, subsistant par soi, en un mot absolu. Nous reviendrons sur l'économie de la foi; il nous suffira pour le moment de rappeler que le croyant ne perçoit l'existence de Dieu ni comme terme d'une inférence, ni même comme fondement du rapport que lui, croyant, en acte de sa foi, soutient avec son Créateur : à tout cela, la raison naturelle peut accéder. Le croyant perçoit premièrement l'existence de Dieu dans la parole de Dieu qui la lui révèle; de là vient que cette perception est stable, apaisée, et qu'elle inclut en droit toute la plénitude de Dieu : à quoi la seule lumière naturelle ne peut parvenir. Cette perception de l'Être divin lui-même, fondée sur la Révélation, n'exclut évidemment pas que le même Être ne soit perçu comme fondement de la création : la création est d'ailleurs également révélée. Mais cette seconde manière de percevoir Dieu est, concrètement, incluse dans la première, et elle en dérive. Le croyant, en effet, par l'acte même dans lequel il perçoit Dieu, se pose comme existant et se perçoit, implicitement au moins, comme existant. Il perçoit donc, implicitement également, mais réellement, le rapport qui existe

entre sa propre existence et l'existence de Dieu : c'est-à-dire qu'il se saisit, implicitement mais réellement, dans sa condition de créature radicalement dépendante. Ce point nous sera utile dans un instant, et c'est pourquoi nous l'avons noté.

Maintenant, pour comprendre l'adoration chrétienne, il faut bien sûr tenir compte de l'amour qui est concomitant à l'exercice de la foi : croire et aimer ne sont pas séparables. Dieu est aimé en autant de manières qu'il est perçu par la foi : aimé en lui-même et pour lui-même, aimé comme fondement de la relation que nous soutenons avec lui; cela ne fait concrètement qu'un seul amour : mais, conformément à l'ordre posé par la foi, le second aspect dérive du premier.

D'abord, l'être de Dieu est perçu lui-même dans l'affirmation positive que Dieu en fait; d'abord, cet être de Dieu est aimé en lui-même : aimé tel qu'il est, dans sa « grandeur » infinie, non parce que cette grandeur peut seule *nous* combler ou parce qu'elle est requise à *notre* subsistance, mais parce qu'elle est le bien de Dieu, bien *propre* et *incommunicable*, au moins dans son absolu. L'adoration se mêle alors d'une joie très haute et très pure, joie qui vient radicalement de la charité, car toute joie procède d'un amour, mais à laquelle le dépouillement de la foi imprime sa nuance propre. Dieu est, Dieu est heureux, Dieu est indépendant de toutes choses, sans ombre de vicissitude ou de changement... Dieu est Dieu; cette vérité, perçue au delà de ce qu'exprime toute parole, dans la Parole révélante, saisit l'esprit au même degré de profondeur où s'enracine en lui la foi; cette vérité suscite l'adoration, ou plutôt met le croyant en état d'adoration.

La joie de cet état, c'est la joie de la grandeur de Dieu; elle présente deux nuances intimement mêlées : l'une procède de la charité : joie que cette grandeur ineffable soit le bien de l'aimé, qu'elle appartienne à Dieu; l'autre procède, immédiatement du moins, de la foi : c'est l'ordre, que la grandeur appartienne à Dieu; cela est conforme à l'exigence de sa nature parfaite; cela est juste, car il y a entre l'essence divine et cette infinie grandeur une proportion qui est l'ar-

hétype et le fondement éminent de toute justice, et qui assasie éternellement ceux qui ont faim et soif de la jusice. Ainsi la grandeur de Dieu est à l'origine d'une qualité de joie tout à fait propre, dont il est réservé à la foi de aire l'expérience. Et, en retour, cette joie, qui est, au sein e l'adoration, comme la saveur du dépouillement, est le gne, l'évidence sensible au cœur de l'ineffable grandeur e Dieu.

Ajoutons maintenant que l'amour du Dieu qui comble est ctuellement inclus dans l'amour de Dieu pour lui-même : ut de même que la perception de notre dépendance radile à l'égard du Créateur est actuellement incluse dans la erception de son existence absolue. Précisons bien d'ailurs que nous ne développons pas un parallélisme : comme l'amour venait se greffer à posteriori sur les données de foi, car nous ne nous attachons pas ici à l'analyse des stinctions formelles, mais plutôt à l'expérience concrète : ce point de vue, amour et foi se compénètrent. L'amour u Dieu capable de nous combler a autant de formes que ous avons de besoins. Le premier de tous ces besoins, c'est exister : voilà justement ce que nous connaissons d'une anière vive par la comparaison implicite que nous pons, entre Dieu et nous, dans l'acte même où nous saisisns que Dieu est. L'amour du Dieu capable de nous comer est donc d'abord l'amour du Dieu qui nous crée : c'est l amour-là qui doit nous retenir, car il est l'accompagnent connaturel de l'amour de la « grandeur » de Dieu ur elle-même. Il y aurait, ici encore, de multiples nuans si on s'engageait dans l'analyse de la psychologie relieuse. Notons trois directions, toutes trois longuement plorées par l'expérience spirituelle. Et comme l'amour xprime toujours en joie, employons ce mot plus habiellement usité. Joie que Dieu crée ou, en termes plus absils, joie que Dieu soit créateur; joie d'être créé ou, d'une anière plus précise, joie d'être la créature du bon Dieu; e de « n'être rien », joie d' « être néant », joie du « néant la créature » : il n'y a guère d'itinéraire spirituel qui it rencontré ces choses que certains saints ont éprouvées

d'une manière plus vive, et que certains auteurs ont préci
sées, accusées, voire insuffisamment discernées.

Le fait est que ces nuances existent, voilà l'essentiel pou
notre propos. Elles jalonnent en effet le cheminement qu
conduit de la grandeur de Dieu à sa présence intime. L
joie que Dieu soit Créateur n'est pas différente de la joie qu
Dieu soit Dieu; car Dieu seul est créateur, c'est l'évidenc
même.

Quant à la joie d'être la créature de Dieu, elle n'est pas seu
lement la joie d'être et de vivre qui pourrait n'être qu'un
joie païenne; elle est bien en effet la joie de recevoir le do
de Dieu et d'en jouir; mais elle est aussi, et elle est originel
lement, la joie d'être pour Dieu l'occasion de donner. « I
y a plus de joie à donner qu'à recevoir »; qui aime Dieu s
réjouit davantage pour Dieu du fait que Dieu donne, qu'
ne se réjouit pour soi-même du fait qu'il reçoit.

Enfin, quand on parle de « la joie du propre néant », o
exprime d'une manière imaginative, mais richement évo
catrice dans l'ordre ascétique et moral, une vérité élémen
taire. La création se fait « à partir de rien ». La perceptio
imaginative du « rien », ou plus authentiquement la per
ception de la précarité congénitale de l'être créé est don
l'envers de l'acte créateur, lequel nous est inaccessible e
sa positivité. Et s'il y a joie de la création, il y a, pour l
même raison exactement, joie du « néant de la créature
*Bienheureux les pauvres. — Les pauvres sont évangélisé
— Je te loue, Père, de ce que tu as révélé ces choses aux
petits...* Ne cherchons pas un sens trop raffiné : les pau
vres, les petits sont ceux qui, de par leur condition modes
et précaire, s'estiment spontanément peu de chose, tradu
tion familière mais exacte de la condition de créature. L'e
périence spirituelle est donc bien conforme à l'enseigneme
de l'Évangile, bien qu'elle en ait parfois un peu durci l
termes.

Joie que Dieu soit créateur, joie d'être la créature
Dieu : joie du néant propre de la créature. La mobili
d'une psychologie humaine enregistre ces nuances succes
vement; mais elles s'intègrent, moyennant le jeu de l'imp

te et de l'explicite, dans l'unité de la même perception : erception qui est elle-même comme une dérivation, jus-u'au plus intime de la créature, de cette joie un peu exta-que qui enveloppe de ciel le sommet de l'adoration : joie ue Dieu soit Dieu.

La joie nous a donc permis de parcourir tout l'entre-eux de l'ineffable grandeur de Dieu au néant de la créa-re. Continuité doublement significative : par son origine abord, la joie vient de l'amour; la religion, cette vertu stère comme la justice, prend, en vertu de l'amour, une mpleur, une aisance, une unité qui en font une expérience ivilégiée du rapport entre Dieu et l'homme. La continuité nt l'âme religieuse peut faire l'expérience en se laissant nduire par la joie signifie également autre chose, à savoir nité que justement elle manifeste, entre la transcendance l'immanence, entre le Dieu Seigneur et le Dieu Maître. adoration est la réplique propre de la créature à la gran-ur de Dieu; elle porte à son sommet la joie la plus dépouil-e qui soit. Cette joie n'est pas différente de la joie que eu soit créateur; et comme la joie réfléchit fidèlement doration, on comprend par là que la même adoration qui nte de la créature vers Dieu s'adresse en même temps au eu Créateur, c'est-à-dire à Dieu présent à l'intime de la éature. Le Dieu « grand », le Dieu qui « dépasse », c'est le eu qui « s'infléchit » et qui « demeure dans » : voilà ce que uve l'expérience de la joie, ou celle, moins aisée à saisir il t vrai, de l'adoration. Maintenant, la joie du « néant de la éature » est comme le vêtement chatoyant dont Dieu revêt crainte. Nous ne parlons pas de cette crainte qui n'est e le commencement de la sagesse, mais de cette révérence iale qui est suprême sagesse parce qu'elle est l'empreinte, ns les créatures, de la Sagesse créatrice et ordonnatrice Dieu. Joie du « néant », crainte, révérence filiale... il nviendrait d'analyser et de distinguer; nous ne saurions us y attarder.

Tous ces sentiments sont de même souche; ils viennent ce que la créature, cherchant à saisir sa propre existence, rçoit que cette existence qu'elle possède n'est pas d'elle;

d'où la crainte spontanée de perdre ce qu'elle n'a pas par droit. La certitude de l'immuable amour qui inspire l'acte créateur ôte cette crainte; mais il reste alors que la créature se perçoit comme référée, dans son être même, à Celui qui, absolument, est. Autrement dit, la créature discerne dans la présence qui la fait subsister l'absolu qui, par nature, est. Le Dieu intime est le Dieu qui domine; la joie de « n'être rien », possible seulement en vertu de l'amour, coïncide en fait concrètement avec la joie toute dépouillée de la souveraine grandeur de Dieu.

Retrouvons encore, par une autre voie, ces vérités élémentaires et essentielles. On distingue d'ordinaire deux sortes de prières : prière de louange et prière de demande.

La prière de louange est l'hommage de ce que nous sommes : elle est expressive du degré d'être; la prière de demande est l'expression de ce qui nous manque : elle est, tout au fond, l'aveu du fait que nous ne sommes pas.

La louange est l'expression la plus haute de la présence de Dieu en nous; à la vérité, c'est Dieu lui-même qui se loue par la médiation de chacune de ses créatures. La demande s'adresse, la liturgie en témoigne, au Dieu tout-puissant et miséricordieux; elle suppose donc, comme l'un de ses fondements essentiels, la perception de la grandeur de Dieu. Ajoutons que nous ne sommes que par emprunt. En sorte que, pour nous, être, c'est justement ne pas être (par nous-mêmes); et reconnaître que nous ne sommes pas par nous-mêmes, c'est acquiescer, conformément à ce que notre nature a de plus essentiel, au dessein créateur, et par conséquent c'est être. Cet être qui n'est pas, ou cette pure attente d'être qui cependant est : voilà, du côté créé, la racine métaphysique de l'unité de la prière.

La liturgie confirme ce fait magnifiquement. La prière de demande par excellence, c'est l'aveu béant de notre misère, misère qui va jusqu'à l'être, et qui quête la pitié de Celui qui est. *Miserere... Kyrie eleison.* Or le *Kyrie* est le prélude du *Gloria.* Deux prières? sans doute. Mais aussi une seule prière. Si l'âme croyante se laisse docilement conduire jusque dans la gloire du Père, où elle suit le Christ ressuscité,

t s'il lui arrive alors de jeter un fugitif regard sur elle-
nême, elle mesure quel abîme la sépare de cette gloire en
quelle elle se trouve cependant fixée par la foi. Il n'est pas
e *Kyrie* plus profond que celui qui monte d'une âme pure
nesurant combien le don de Dieu surpasse sa propre capa-
ité. En retour, les créatures vierges, celles qui tiennent à
éaliser parfaitement la condition de créature, rendent par
fait même à Dieu la gloire qu'il attendait de la création.
eur *Kyrie*, qui n'est pas imploration pour le péché, mais
ui est l'expression pure et spontanée de ce fait que, simul-
nément, elles sont et ne sont pas, ce *Kyrie*-là est, par
on essentielle conformité à l'ordre de la création, tel qu'il
st voulu par Dieu, le plus pur des *Gloria*.

Louange et demande sont donc deux manifestations d'une
ule et même attitude, si importante pour l'âme religieuse
u fait qu'elle rend vivante, dans la prière, la relation en
uoi consiste essentiellement la religion (*religare*). Et, nous
nons de le voir, celles des créatures qui perçoivent le
ieux l'unité de la prière, ce sont les créatures les plus
ures, c'est-à-dire celles qui entendent n'être, conformément
la condition de la créature, que pure relation à Dieu.
est maintenant aisé de conclure. La prière prend deux
rmes, parce que le mystère de Dieu se manifeste également
our nous sous deux formes. La louange s'adresse au « trois
is saint », au Dieu « grand »; mais elle procède d'une
énitude d'être empruntée au Dieu intimement présent.
demande vise à obtenir cette présence intime, soit pour
le-même, soit comme source de tout don; tandis qu'elle
fonde sur la grandeur et sur la miséricorde. Parce que
eu est à la fois « au-delà » et « au-dedans », transcendant
immanent, il peut s'établir et s'établit en fait entre ces
ux aspects, deux ordres inverses l'un de l'autre : chacun
eux pouvant être pris comme origine ou bien comme
me de la démarche priante. Et c'est cette différence d'or-
e qui distingue, en structure, la demande de la louange.
nous venons de voir que cette différence s'amenuise à
esure que la créature, étant plus pure, devient psycholo-
quement ce qu'elle n'a jamais cessé d'être objectivement :

pure relation à Dieu. Cette relation se trouve donc adéquatement exprimée lorsque la demande et la louange sont compénétrantes l'une de l'autre dans l'unité de la même prière. Alors immanence et transcendance ne sont plus ordonnées par nous, l'une à l'autre en des sens opposés; elles sont, en effet, perçues telles qu'elles sont en réalité : mutuellement compénétrantes dans l'unité de la même relation qui unit la créature au Créateur, l'enfant à son Père.

On voit donc que la prière, démarche essentielle de la religion, confirme ce que celle-ci nous avait déjà appris. Le Dieu que l'on adore, le Dieu à qui seul la créature peut et doit offrir en louange l'hommage de soi-même, ce Dieu-là est également le Dieu proche qui use de sa toute-puissance pour s'infléchir vers sa créature. La transcendance de Dieu est d'autant plus saisissante qu'elle est l'inverse d'une séparation et qu'ainsi elle s'impose au croyant du dedans, au plus intime de l'âme.

La foi, autre expérience du mystère de Dieu.

Nous avons, dans ce qui précède, déjà parlé de la foi nous avons vu comment elle perçoit la réalité de Dieu dans l'affirmation que Dieu en fait, et non comme le terme, soit d'une inférence, soit d'une comparaison avec la créature. Mais nous n'avons pas encore mis à profit, pour notre objet, l'expérience de la foi. Pour être bref, allons à l'essentiel et retenons celle des propriétés de la foi qui est la plus primitive, propriété qui jouit d'autre part d'un privilège singulièrement rare, sinon unique, dans l'ordre surnaturel : la foi peut être obscure ou irradiée, elle peut être aisée ou laborieuse, elle est toujours certaine. Or la certitude a deux pôles : l'inerrance et la fermeté. Il est aisé de le comprendre par un rapide regard sur la foi humaine. La foi-fidélité dérive d'un amour dont elle est, pour ainsi dire, l'accompagnement du côté de l'esprit; cette foi-là a la fermeté maximum dont la foi humaine est capable : on est mis, par

'amour, dans l'impossibilité, d'autant plus rigoureuse
u'elle n'est pas calculée, de douter de celui en qui on croit.
n retour, la foi-fidélité peut, en ce qui concerne la vérité
bjective, se tromper, en même temps d'ailleurs que celui
qui elle s'est vouée : elle n'a donc qu'une inerrance mé-
iocre. La foi-confiance du disciple pour le Maître a une
conomie inverse : elle n'abdique pas, à l'égard de la pensée
u Maître, une critique discrète mais diligente qui rend l'iner-
ance aussi parfaite qu'il se peut humainement, mais cette
ttitude quelque peu expectative est évidemment incompa-
ible avec l'adhésion inconditionnée qui rend maximum la
ermeté de la foi-fidélité.

Maintenant, il est clair que la certitude parfaite doit jouir
la fois et au même degré de fermeté et d'inerrance. Nous
'avons pas loisir ici de montrer comment la certitude par-
ite ne peut appartenir qu'à la foi divine. Le chrétien sent
ela d'instinct; et cela tient, au fond, à ce que la Vérité et
'Amour ne s'identifient réellement qu'en Dieu. D'ailleurs
e critère de la vraie foi, c'est qu'elle est utile au salut. Or,
nous serait aussi inutile, voir aussi nocif, d'être parfaite-
ent assurés de contre-vérités que de conserver un doute au
ujet de la Vérité. Il faut la parfaite assurance dans la Vérité.
enons donc pour acquis, sur le témoignage de l'expé-
ience chrétienne, que la foi théologale est vierge du doute
ussi bien que de l'erreur. Ajoutons que le progrès de la
ertitude, qui est concomitant au progrès de la foi, consiste
ustement en ce que l'inerrance et la fermeté sont toutes
ncluses l'une en l'autre, alors qu'elles ont pu, au début,
re approfondies chacune pour elle-même séparément. On
comprend d'ailleurs aisément : la foi, qui est une vertu
héologale, va de Dieu à Dieu : il lui est propre de se fonder
vec fermeté sur le témoignage de la Vérité révélante pour
dhérer sans erreur à la Vérité subsistante. La perfection de
foi, c'est de réfléchir l'unité de l'objet auquel elle propor-
onne le croyant : en sorte que la fermeté et l'inerrance
identifient dans la foi parfaite, tout comme la Vérité révé-
nte et la Vérité subsistante s'identifient en Dieu.

Demandons-nous maintenant ce que signifie cette coïn-

cidence qui, redisons-le, n'est pas seulement une conclusion théologique, mais une perception de l'expérience chrétienne élémentaire. Il est clair que la fermeté de la foi est le fruit précieux de la présence intime de Dieu dans l'âme tandis que l'inerrance concerne la réalité divine elle-même inaccessible naturellement, c'est-à-dire le Dieu transcendant. Cependant, on ne doit pas faire ce rapprochement d'une manière trop sommaire. La fermeté demeure au sein de la perception la plus objectivée du mystère, et l'inerrance est contenue dans la révélation divine comme dans sa seule source. Il faut donc dire que l'inerrance dérive de la fermeté et que la foi doit sa fermeté à ce qu'elle met en œuvre intelligiblement l'immanence de Dieu, en vue d'en affirmer la transcendance. En retour, la foi est, en Sagesse divine, ordonnée à l'inerrance; elle est donnée au croyant afin qu'il pense juste relativement au mystère de Dieu et au mystère du salut. Et l'inerrance de la foi théologale, inerrance qu'on ne retrouve en aucune autre démarche de l'intelligence, doit son degré propre, absolu, à ce que toute l'efficience divine sur laquelle repose la foi consiste en la mystérieuse impression, dans la créature, d'une fin qui lui est transcendante. En un mot, la propriété essentielle de la foi qui est la certitude montre, par son origine, comment la transcendance est incluse dans l'immanence; et elle montre, par sa nature, l'inclusion inverse. Rappelons-nous maintenant ce que nous disions un peu plus haut : la perfection de la certitude de foi, c'est qu'elle réfléchit, par l'unité de ses propriétés, l'unité même de Dieu. Or ce que signifient ces propriétés, c'est le rapport entre la transcendance et l'immanence. La perfection de la certitude de foi constitue donc une preuve concrète de l'unité entre l'immanence et la transcendance. Autrement dit, mieux le croyant exerce la foi, mieux aussi il lit, dans l'économie de cette vertu comme dans un miroir, que transcendance et immanence sont deux façons d'exprimer le même rapport original entre le Créateur et la créature.

L'expérience de la foi fait d'ailleurs saisir cette même vérité d'une façon plus concrète encore. La persistance de

certitude de la foi dans les moments de plus grande obscu-
té est presque un lieu commun de la littérature spirituelle,
ien qu'elle soit peut-être trop oubliée par certains à l'heure
l'épreuve. Il faut même aller plus loin; la foi est d'autant
us certaine qu'elle est plus obscure : voilà le fait. Or que
gnifie-t-il, sinon ce que nous venons d'expliquer en consi-
rant les deux propriétés de la certitude? L'obscurité de la
i, en effet, ne dérive-t-elle pas de la disproportion entre
ieu et la créature? et n'y a-t-il pas dans la foi la plus
bscure une joie de la foi qui est, au fond, la joie que Dieu
it Dieu, et, conséquence inévitable, la joie que Dieu soit
accessible. L'obscurité est donc une expérience de la
nscendance, expérience que la Sagesse d'un amour très
épouillé peut rendre savoureuse sans qu'elle cesse d'être
stère. Comment, d'autre part, la certitude peut-elle non
ulement demeurer, mais s'accroître avec l'obscurité? Cela
t évidemment contraire à l'économie de l'intelligibilité
turelle; cela requiert par conséquent une cause qui lui
it transcendante. C'est là, non pas une inférence, mais
ne donnée immédiate de l'expérience de la foi : c'est Dieu
i, présent au-dedans, fonde cette certitude d'autant plus
timement qu'elle doit porter l'épreuve d'une plus grande
bscurité. Dieu est d'autant plus présent qu'il semble être
us lointain : telle est la consolante vérité qui est mise à
tre portée lorsque la foi se fait plus obscure pour être
us certaine. Toute la vie de foi, soit qu'elle inspire les
uvres, soit qu'elle s'exprime dans l'œuvre de la foi « qui
t de croire », explicite cette même vérité : jusqu'à la ren-
e évidente pour l'âme de bonne volonté; mais nous ne
uvons nous attarder à le développer.

e témoignage des saints. Dernières réflexions.

Concluons. Le livre des créatures nous a montré que
nscendance et immanence ne peuvent pas ne pas appar-
nir au Créateur et Seigneur de toutes choses : il ne nous

avait pas montré *comment* ces deux choses se compénètren
La religion, la prière, la foi ne nous montrent pas positivement « le comment », cependant elles nous le persuadent en quelque façon. La grandeur de Dieu n'est plus alors saisie isolément comme dominant et écrasant l'être de la créature, elle est proposée à l'âme dans une présence très intime; elle se présente ainsi comme la réponse bienfaisante et d'ailleurs comme la seule réponse possible au désir infini qui anime la créature spirituelle. En retour, le Créateur n'est plus seulement, dans la créature, comme une Source, dans laquelle il convient de se résorber : il y est par sa présence par sa puissance et par son essence; et, la foi nous découvrant que la paternité de Dieu à notre endroit dérive du plus secret de son essence, nous savons par là même que notre rapport à Celui qui, intimement, nous soutient dans l'être est le rapport d'un enfant à son père : l'amour en est la substance, mais cet amour s'exprime spontanément par le respect, la soumission, la reconnaissance, la sécurité la liberté, l'hommage; cet amour s'achève en adoration et en louange : il reçoit, toute pure, la joie d'être enfant dans la suprême joie, celle que Dieu soit Dieu. Tels sont d'ailleurs, l'Évangile en fait foi, les sentiments de Jésus vis-à-vis de son Père. Évoquons donc rapidement une autre forme du témoignage rendu universellement par la création à la grandeur de Dieu : la vie des saints.

Les êtres qui approchent le plus de Dieu n'abdiquent pas la condition de la créature, bien au contraire. Ils présentent donc, dans l'unité concrète de la même vie, les deux grands témoignages que nous avons recueillis en considérant l'économie de la création, puis l'expérience religieuse; ce qui conduit à envisager les saints, soit dans leur rapport au monde, soit dans leur rapport à Dieu.

La fécondité de la vie des saints est un fait assez connu pour qu'il suffise de l'évoquer. Les fondateurs d'Ordres ont changé la face du monde d'une manière plus profonde et plus durable que les conquérants. Ce qui d'ailleurs nous importe ici, c'est moins le degré exceptionnel de cette fécondité que sa nature originale. Monsieur Vincent ou le

petite Thérèse, saint Benoît Lavre ou saint Dominique..., tous sont bien d'accord. Laborieux jusqu'à l'acharnement, ils ne sont ni affairés, ni inquiets, ni ambitieux; prudents et avisés autant que les enfants de ténèbres sont habiles, ils dominent toujours les moyens qu'ils inventent ou qu'ils s'asservissent. En un mot, même agissant dans le monde, *ils ne sont pas du monde*, révélant ainsi le Dieu qui meut toutes choses en demeurant en soi-même. Jésus d'ailleurs, et lui le premier, est, sur ce point comme sur tous les autres, l'image du *Dieu invisible*. Tant qu'il le veut, il se rend insaisissable à ses ennemis, sans pour autant cesser de prêcher la parole et de faire des miracles au milieu des foules : Dieu est enveloppé de mystère, de par la singularité de ses perfections, et Dieu est au milieu de nous; voilà ce que rend sensible l'action des saints dans le monde.

Le saint est image de Dieu pour nous parce que, premièrement, il vit en l'intimité de Dieu... Cette unité entre les deux dimensions de la sainteté est singulièrement éclairante pour notre objet. Nous devons nous borner. Contentons-nous d'évoquer, pour couronner le témoignage de la foi, le *plus grand des prophètes*, le témoin par excellence après Celui qui est « le Témoin ». C'est bien le même Jean qui dit : *il faut mettre la cognée à la racine de l'arbre*; et, d'autre part : *il faut qu'il croisse et que je diminue*. Héritier de l'ancienne loi, Jean est l'apôtre le plus illustre de la transcendance divine. La prédication toute simple qu'accompagne le baptême de pénitence se borne à rappeler les prescriptions élémentaires de la stricte justice : la loi promulguée par Dieu et expressive de l'exigence divine. En un mot, Jean rappelle que Dieu est le maître et que, si l'on veut bénéficier de ses faveurs, il faut d'abord ne pas plaisanter avec lui. Mais Jean se donne également, discrètement d'ailleurs, pour *l'ami de l'Époux*. Et c'est dans cette lumière que l'on doit comprendre l'effacement de Jean : *Il faut qu'il croisse et que je diminue*. Ne voyons pas là résignation à un fait qui s'imposera bientôt à tous : Jésus est plus grand que Jean. Voyons plus justement l'expression délicate de l'amour qui se réjouit, pour celui qu'il aime, et de la grandeur qui

lui est propre, et du bien qui lui échoit. C'est bien l'intime ami de l'Époux qui souhaite cet effacement de soi-même, afin que tout appartienne, comme il est conforme au vœu de l'amour et comme il se doit, à Celui qui est aimé. Jean, témoin de la transcendance, l'est donc pareillement de l'intimité. L'austérité qu'il prêche et dont il use pour soi-même est un vêtement robuste à l'abri duquel l'amour se déploie et épanouit librement ses nuances les plus délicates. Est-il utile d'ajouter que, en Jean le Précurseur, il convient de voir le Christ? *Mon Père, pourquoi m'avez-vous abandonné* ne contredit pas *Je suis dans le Père et le Père est en moi.* Séparation jusqu'à l'isolement, intimité jusqu'à l'unité substantielle. Tel est le mystère de Jésus, préfiguré en son témoin et réalisé en tant de saints d'une manière si une et si diverse. Telle est la règle de l'expérience concrète de la foi. Dieu est Dieu, il irradie d'une joie discrète et lucide l'obscurité de la foi; Dieu est à l'intime de l'âme, il y nourrit invinciblement une certitude si profonde qu'elle domine toutes les agonies.

La lumière de la foi, soit qu'elle éclaire la création, soit qu'elle s'offre à l'expérience du croyant, conduit donc toujour à la même vérité. Dieu n'est ni séparé des choses ni confondu avec elles; il ne serait pas au-dessus d'elles s'il n'avait avec elle un quelque chose de commun par quoi il les mesure; il ne serait pas en elles si, partageant leur manière d'être, il se distinguait d'elles comme elles se distinguent les unes des autres, c'est-à-dire en s'opposant mutuellement. Grandeur et intimité, transcendance et immanence, ou tous autres vocables auxquels on peut songer pour caractériser le rapport de Dieu et de la créature, doivent donc être conçus conjointement.

Le mot complémentarité, dont on a un peu abusé ces dernières années, serait ici insuffisant. L'économie de la prière, aussi bien que celle de la foi nous ont en effet montré, d'une manière particulièrement claire, que le « degré » qui traduit concrètement « grandeur » ou « transcendance » affecte l'intimité de la présense de Dieu, c'est-à-dire l'immanence;

t en retour la saisie objective de ce Dieu transcendant
nais non séparé dérive de sa présence intime dans la créa-
ure. Si donc on parle de complémentarité, il faut préciser
que c'est seulement dans le langage et non pas objective-
nent. On ne peut même pas dire que la grandeur et l'in-
imité de Dieu soient des aspects différents de la même réali-
é, qui se manifestent tour à tour. Car une perception au-
hentique conjoint toujours, sans les confondre, ces deux
hoses que l'analyse distingue formellement *a posteriori*.

La raison de cette singulière unité est, dans la lumière de
)ieu, évidente. Tous les mots ou toutes les perceptions qui
'efforcent de saisir le rapport de Dieu et de sa créature
omparent, au fond, la nature de l'être incréé et la nature
e l'être créé. Dieu est simple; c'est-à-dire qu'il est par-fait
ans son être; ou bien qu'il est ce que, par essence, il doit
re : équations dont nous empruntons les termes à l'être
réé et que nous posons en Dieu pour en exprimer la perfec-
on singulière. La créature quête l'être qu'elle n'a pas, et
le limite ce même être qu'elle reçoit. Et il est aussi essen-
el à la créature, qui n'a pas l'être par elle-même : et d'être
uspendue, pour être, à l'Être, et de n'avoir pas la pléni-
ude de l'être. Nier l'un ou l'autre, c'est ou bien nier la
réature, ou bien la faire dieu.

Maintenant, si on compare la créature à Dieu qui, lui, est
mple, la complexité ne peut venir que de la créature : et la
omplexité de ce rapport ne peut pas être d'un autre type que la
omplexité de l'être créé, de laquelle elle tire son origine. Or,
tte requête d'être, qui est l'aspect le plus intime de l'es-
nce de l'être créé, c'est le corrélat de l'immanence.
ous voulons dire que « immanence » signifie, relative-
ent à Dieu, cela même que « requête d'être » signifie,
lativement à la créature. Il n'y aurait pas d'exigence d'être
Dieu ne fondait cette exigence même dans l'acte où il la
tisfait en communiquant l'être. Et en retour, il n'y aurait
s immanence parfaite si l'être communiqué par le Créa-
ur venait combler une capacité préexistante : la perfection
l'immanence exige que cette capacité soit aussi intime au
jet créé que l'être même dans lequel il subsiste; elle appar-

tient donc bien à l'être créé par essence. Ainsi « exigence d'être » et « immanence » signifient bien la même chose exprimée relativement à la créature ou relativement au Créateur. D'autre part, il est parfaitement clair que « transcendance » et « non-possession de la plénitude de l'être » se correspondent de semblable façon. Si Dieu est transcendant aux réalités qu'il mesure, c'est parce qu'il a, absolument, ce qu'elles ont relativement; et si nous percevons la précarité radicale de l'être créé, c'est parce que nous le comparons au moins implicitement à la plénitude pure que nous inférons à partir de lui.

Il est dès lors aisé de comprendre, relativement à nous, mais dans la lumière de Dieu, la connexion si singulière que découvre l'expérience religieuse entre la grandeur de Dieu et l'intimité de sa présence. Elles sont exactement entre elles comme les deux « aspects » de l'être créé : requête et limitation. Or ces deux choses sont, nous l'avons vu, réellement identiques : elles expriment la même précarité ou la même composition, essentielle à l'être créé. A tel point que, s'il est possible de les caractériser respectivement, il est impossible de les percevoir isolément. Il en va donc de même de la transcendance et de l'immanence. Elles ne sont pas seulement complémentaires; elles désignent, objectivement, la même réalité, à savoir la relation de la créature au Créateur.

Nous devons cependant ajouter encore une précision. Car ce qui précède est déjà accessible au métaphysicien. Le croyant ne voit pas autre chose, mais il le voit mieux. La relation entre créature et Créateur réfléchit en effet en elle, par son unité, la simplicité de Dieu, et par la dualité de ses aspects, la complexité de l'être créé. Or s'il est vrai que nous ne saisissons jamais le simple et le complexe que dans leur mutuel contraste, la foi donne sur le mystère de Dieu et de son être simple une prise stable, toute reposée dans l'affirmation adéquate que Dieu en fait, et qui échappe à toute démarche naturelle. Le croyant connaît donc mieux et la simplicité de Dieu et la complexité de la créature : la seconde étant mesurée par la première. Le croyant perçoit

onc mieux pourquoi la transcendance et l'immanence sont la fois réellement identiques et irréductibles. Nier l'identité objective, c'est oublier que, Dieu étant simple, toutes les émarches par lesquelles nous remontons jusqu'à lui se ecouvrent mutuellement du côté de leur terme. Résorber un des deux aspects dans l'autre, c'est au fond oublier composition inhérente à l'être créé; c'est partant le détruire, soit absolument, soit en le confondant avec Dieu. La oi, toute attentive à ce qui concerne Dieu, est d'ailleurs, n ce cas du moins, plus jalouse encore de l'unité que de la istinction. Aussi discerne-t-elle avec acuité et redoute-t-elle ivement les contaminations qui rendent incompatibles des spects inséparables. Dieu n'est ni séparé ni confondu; Dieu st le Seigneur que l'on révère et le Maître que l'on vénère. domine l'homme et il habite en lui. Il est l'Absolu ineffable et *il soupe avec nous*. Ainsi doit-on se souvenir, dans moment même où on l'adore, qu'il faut « se saisir de lui ne point le quitter ». Ajoutons que Dieu transcende ces istinctions, et qu'il les fonde : ainsi n'y a-t-il vraiment en que nous puissions énoncer ou percevoir de Dieu, et ui ne nous ramène au même mystère. Ce mystère, au nd, c'est que Dieu est simple. Et « c'est dans la simplicité leur cœur que doivent le rechercher ceux qui le cherhent ».

fr. M.-L. Guérard des Lauriers, O. P.

La messe engagement de charité

Tel était le sujet choisi cette année, par le Centre de Pastorale Liturgique, pour sa session de Versailles[1]. On dira sans doute que la charité est à l'ordre du jour, puisque le Congrès eucharistique de Nancy l'an passé, celui de l'Union des Œuvres cette année, avaient déjà choisi ce thème. Comment s'en étonner d'ailleurs, puisque c'est l'âme même de la vie chrétienne qui est ici en cause ?

Notons bien, d'ailleurs, que les préoccupations du C.P.L. étaient doubles en cette occurrence. D'une part, fidèle à ses méthodes intellectuelles, il voulait chercher dans la messe, centre et sommet de tout le culte sacramentaire, la source de l'engagement de charité qui fait du chrétien un membre vivant de l'Église apostolique et missionnaire. D'autre part, il cherchait aussi à résoudre une difficulté d'ordre pratique, en invitant l'Action catholique à un véritable débat, pour vérifier lucidement les points de divergence avec le mouvement de renouveau liturgique. Les aumôniers de l'A. C. O. avaient délégué l'un d'entre eux comme porte-parole. On avait demandé une « Critique du renouveau liturgique ». Mais le rapporteur se refusa à assumer cette tâche ingrate. Il reste difficile de voir en quoi consiste exactement le malaise pressenti entre l'Action catholique et le mouvement liturgique. A l'origine de ce mouvement, en effet, la part prépondérante des groupements d'Action catholique est incontestable. Aujourd'hui pourtant, ceux-ci ont tendance à donner plus de part dans leurs efforts aux engage-

1. L'essentel des travaux de cette session paraîtra dans *La Maison-Dieu*, n° 24, en décembre 1950.

ments de charité dans leur mi-
lieu de vie, voire dans le tempo-
rel, qu'aux beautés du culte et
aux célébrations paroissiales es-
sentielles. Certes, on l'a bien dit,
l'Action catholique n'est pas une
pastorale. Elle a ses tâches préci-
ses dans un domaine plus large et
plus extérieur que la célébration
du culte. Elle ne saurait pourtant
méconnaître cet élément majeur
de la vie paroissiale sous peine de
se couper de l'Église elle-même.
Le sujet choisi pour la session de
pastorale liturgique permettait
certainement de situer le point
précis d'insertion dans la paroisse
de tout effort apostolique véritable. S'il est vrai, en effet, que tout
est vain sans la charité (saint Paul
est toujours à relire sur ce su-
jet), les sources de la charité sont
communes à tout engagement
chrétien authentique. Or, nous
trouvons précisément ces sources
vives dans notre messe, les di-
vers rapports présentés à la ses-
sion du C.P.L. l'ont fort bien mis
en évidence.

La pastorale liturgique ne cher-
che pas uniquement l'exactitude
et la beauté d'une célébration.
Elle veut mettre en relief les élé-
ments les plus spécifiquement
chrétiens de l'action liturgique.
La messe n'est pas un rite froid
et magique laissant les hommes
dans leur pauvreté et à leur indivi-
dualisme, elle exige une conver-
sion, une foi qui s'engage réso-
lument dans le mystère du
Christ, une foi qui accepte un tel
renoncement à soi-même qu'elle
porte précisément ici sur un
effort d'unité voulue et réalisée
par le Christ au moment où il
institue l'Eucharistie. La messe
devient ainsi un sacrement de l'unité, une invitation à communier dans la charité, une source d'engagement en commun. L'Eucharistie cause l'Église. Sans l'effort intérieur de chaque chrétien, si insuffisant soit-il, il n'y a pas de sacrement pleinement efficace. Sans la participation commune de tous les chrétiens au même sacrifice du Christ, il n'y a pas d'unité dans l'Église. Il faut cette dimension à la vie chrétienne pour qu'elle soit authentique, autrement nous risquons d'en rester au plan d'une charité qui n'a plus rien que d'humain avec toutes les pauvretés, toutes les étroitesses que cela suppose. On dira que c'est là une chimère, un rêve; mais n'oublie-t-on pas alors la condition de l'Église sur cette terre, en marche vers sa plénitude, vers la Parousie, le banquet nuptial de la Vie éternelle, dont précisément le repas eucharistique est un signe, une annonce, en même temps qu'une préparation efficace? Les différents éléments de la messe, d'ailleurs, si on les étudie à la lumière de la théologie et de l'histoire, mettent admirablement en relief cette présence continuelle de la charité, avec sa part de don divin et cet effort religieux qui consiste à donner, à se donner à Dieu sous des symboles humains, eux-mêmes dons de Dieu.

L'enseignement des historiens de la liturgie qu'on entendit à Versailles (Dom Capelle, le P. Gy) se rencontra fort justement avec celui des théologiens (les PP. Ortigues, Roguet, Vergriete, Féret) pour souligner cet aspect fondamental de la messe dans son es-

sence et dans ses rites [2]. L'Église, communauté de charité, trouve dans la messe son unité; l'Église Une est réalisée par le Sacrifice du Christ à la messe; l'Église en marche et en attente possède dans l'Eucharistie le signe de son achèvement. On n'oublie pas d'ailleurs que l'Eucharistie constitue le terme de toute l'économie sacramentelle. Elle attire ainsi à elle fidèles et infidèles, pécheurs et saints pour les unir entre eux, aux sources de toute sainteté. Ainsi l'Eucharistie constitue la communauté de charité.

Tout chrétien doit prendre conscience de cette richesse contenue dans la messe, mais il semble que la charité qui anime les meilleurs d'entre eux, spécialement dans les mouvements d'Action catholique, doit s'efforcer de remettre en valeur la source et le signe véritable de l'unité vers laquelle elle est en tension, en redonnant tout leur sens aux grandes célébrations communautaires. L'assemblée liturgique est un gage d'unité dans la diversité : la charité inspire très différemment tel ou tel chrétien, selon sa situation sociale, selon son milieu de vie, mais elle ne saurait prétendre à l'authenticité si elle conduit à l'exclusion ou à la séparation à l'intérieur de l'Église.

Ainsi la session de Pastorale liturgique à Versailles offrait à l'Action catholique un terrain de rencontre fructueux pour les deux mouvements, l'un et l'autre en recherche de la vérité dans la charité. Souhaitons que ces fruits affermissent de part et d'autre la volonté de poursuivre avec courage l'effort entrepris.

H.-N. Bonnet, O. P.

2. Surtout l'offertoire avec la quête et la communion avec la fraction du pain.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1950. — Impr., n° 530.

Lettre de Latour-Maubourg
écembre 1950. N° 7.

upplément à *La Vie Spirituelle*, n° 357, décembre 1950

L'année s'achève. Chacun fait le bilan du passé, abore les projets d'avenir. Où en sont les Editions u Cerf ? Je voudrais que les abonnés de nos différentes publications se rendent compte de l'effort lobal de notre équipe.

Cette Lettre sera en même temps un témoignage e gratitude envers nos lecteurs et amis, sans qui ous n'aurions rien pu faire. Ensemble nous rendons grâce à Dieu qui aura béni notre travail commun si nous avons pu nous aider les uns les autres mieux connaître et aimer le Christ et son Eglise.

LA VIE SPIRITUELLE

La Vie Spirituelle est la plus ancienne de nos revues. C'est un titre de gloire. C'est un inconvénient aussi à raison du vieillissement qui guette les publications autant que les hommes. Le public lui-même évolue et n'échappe point à la tension qui oppose les générations successives.

L'équilibre à réaliser pour répondre à des aspirations assez divergentes est délicat. Il semble que sous la direction des PP. Henry et Plé — qui sont encore proches, par l'âge, de la génération montante — la revue n'ait pas déçu l'attente des lecteurs puisque leur nombre n'a pas diminué, malgré la dureté du temps.

Notre tirage est même largement supérieur à ce qu'il était en 1939, et, si l'on additionne les abonnés de la revue et du supplément, ils atteignent le chiffre de la plus belle époque, il y a vingt ans. Nous avons donc surmonté l'épreuve du temps avec succès.

Je ne saurais trop remercier nos lecteurs de leur fidélité. Il est vraisemblable que le public s'est partiellement renouvelé et que la proportion des laïcs s'est accrue, dans la mesure même où, depuis vingt ans, l'Action catholique a réussi à former des militants avides d'une nourriture spirituelle qui alimente leur apostolat. Le P. Bernadot, dès le premier numéro, en 1919, écrivait : « Ces chrétiens fervents veulent être apôtres, ils savent que l'apostolat n'est pas de l'agitation, mais l'irradiation d'une âme pleine de Dieu : ils ne le feraient pas aimer si leur propre cœur ne brûlait d'amour. Ils veulent donc connaître de plus en plus, pour en vivre et en faire vivre, ce que Jésus appelait *le don de Dieu.* »

C'est un symptôme très favorable que des laïcs prennent intérêt à une revue dont les lecteurs sont en majorité, des prêtres et des religieuses. L'enquête que nous avons menée révèle, en effet, que le public de *La Vie Spirituelle* se décompose ainsi :

Prêtres et religieux	42 %
Religieuses	18 %
Laïcs	38 %
Divers (librairies, bibliothèques)	2 %

Il importe, bien entendu, que nous ne sacrifiions s à la facilité, et que les communautés religieu- — dont la proportion est importante et parmi quelles il y a beaucoup de contemplatives — uvent la formation ascétique et mystique qu'elles nt en droit d'attendre de nous. Nous sommes con- ncus qu'aucune vie spirituelle — *a fortiori* au- ne vie mystique — ne peut s'épanouir qui ne soit ndée sur une théologie rigoureuse, qui est celle Maître que l'Église a particulièrement et ins- nment recommandé, saint Thomas d'Aquin.

Ajoutons une remarque pratique. Un des drames notre époque d'inflation et de misère, c'est que prêtres deviennent trop pauvres pour continuer, lgré le désir ardent qu'ils nous en témoignent, r abonnement. C'est pourquoi nous comptons ucoup sur les abonnements de soutien qui per- ttent de leur faire des services gratuits. Songez 'en 1950 nous avons pu ainsi envoyer la revue à s de cent prêtres qui auraient, sans la générosité certains lecteurs, cessé de recevoir un des ali- nts de leur âme.

LE SUPPLÉMENT DE *LA VIE SPIRITUELLE*

C'est une formule jeune puisqu'elle n'a que trois d'âge. Déjà elle s'est imposée, et ces cahiers tri- striels rencontrent une faveur croissante. Trois lle abonnés nous suivent, ce qui est un beau chif- pour une revue technique dont la teneur scienti- ue ne fait guère de concessions à la facilité. Pu-

blic d'initiés, devant qui l'on peut discuter de p
blèmes délicats qu'il serait malséant de livrer à
esprits insuffisamment préparés. Je pense nota
ment aux rapports de la vie spirituelle et de la p
chiatrie ou de la psychanalyse. Je pense auss
cette question de l'adaptation de la vie des re
gieux et des religieuses à un monde économiq
et social qui évolue si vite, que de nouvelles form
d'instituts doivent surgir ou que les anciens so
amenés à reconsidérer leur mode de vie — ne fût
que trouver les moyens financiers de subsister.

Nous traitons également de la spiritualité
clergé, du renouvellement communautaire de la
sacerdotale, des notions de clergé séculier et rég
lier, du laïcat et sa « spiritualité ». Nous public
des articles plus techniques sur le mouvement spi
tuel en France et à l'étranger, des bulletins de
cension de tous les ouvrages techniques qui peuve
intéresser la spiritualité. Bref, nous avons là l'
gane de recherche des solutions à donner aux g
ves problèmes spirituels de ce temps, qui nous p
met en même temps de mieux assurer les bases
l'enseignement vivant et vécu que s'efforce de do
ner *La Vie Spirituelle*.

LA VIE INTELLECTUELLE

La Vie Intellectuelle s'est renouvelée l'an dernie
Animée par le P. Maydieu, le P. Serrand et
P. Chartier, avec la collaboration assidue du P. D
barle, elle a pris une allure plus alerte, chercha
à serrer de près l'actualité religieuse, sociale ou c

elle, tout en conservant les articles de fond et de
se de position qui sont sa raison d'être. La ques-
n toujours si délicate, en droit et en fait, des rap-
ts du spirituel et du temporel, nous cherchons à
lairer d'une manière qui évite et le confusion-
me politico-religieux et le séparatisme des deux
naines de la foi et de l'histoire. Il y a là une ligne
recherche qui fait l'originalité de la revue. Ne
lier l'Église à des choix politiques qui la com-
mettraient. Ne pas la séparer du monde pour s'é-
er dans des perspectives purement spirituelles ou
natologiques. Ne rien négliger par conséquent
problèmes de l'heure présente. Les envisager
c toute l'objectivité possible et selon leur techni-
propre, sans pour autant renoncer à les éclairer
la lumière de la foi et par les principes que
lise nous rappelle par son magistère, telle est la
ne passionnante et malaisée que nous nous
ns.

cause de cela même et de cette présence à l'évé-
ent, il est difficile de déterminer à l'avance quel
le programme de la revue en 1951. C'est l'ac-
ité qui nous contraindra. Nous pouvons dire
ement que nous resterons, moins que jamais,
ngers à ce qui est l'angoisse du monde contem-
ain : au plan personnel, l'inquiétude de ceux
cherchent un sens à la vie; au plan national, la
ice sociale; au plan international, la paix.

quoi il faut ajouter l'analyse des découvertes
ntifiques qui créent sous nos yeux une nouvelle
lisation, de nouveaux modes de pensée et de
portement. Un homme nouveau se forge par la
ssance conjuguée des techniques modernes et des
ceptions matérialistes du monde. *La Vie Intel-
uelle* se doit d'être exceptionnellement attentive

aux frémissements de cette création qui, pour r
prendre le mot de saint Paul, « gémit et souffre,
tous les êtres qui la composent, les douleurs de l'e
fantement ».

Ce travail ardu de recherche et de foi, c'est la ra
son d'être de notre revue. Nous souhaitons q
beaucoup de lecteurs en comprennent l'urgence
nous aident à le poursuivre.

Cette année sera consacrée tout spécialement
reprendre contact avec eux. Des tournées de con
rences sont prévues — et ont déjà commencé —
province, afin que le dialogue soit continu entre
rédaction parisienne de la revue et les opinion
souvent fort diverses, de la province. Ce seront d
conférences ou de simples réunions d'amitié p
mode de conversations, pour que soient mises
commun les expériences propres de nos amis et l
nôtres. Le P. Maydieu est à la disposition de to
ceux qui voudraient lui préparer le terrain et pr
voir avec lui l'organisation de groupes d'amitié
de propagande.

FÊTES ET SAISONS

Si nous continuons de suivre l'ordre chronol
gique, nous arrivons à la publication mensuelle
Fêtes et Saisons, qui fut lancée en 1941 pendant l
jours sinistres de l'occupation. Le titre, qui sonn
clair et joyeux, était un acte d'espérance. Espéran
qui n'a pas été déçue. Aujourd'hui, cette collecti
d'albums en héliogravure, où l'illustration joue

le primordial, est un élément important et fort iginal de la culture populaire catholique.

Chaque mois, cent mille exemplaires mettent à la rtée du grand public un nouvel album. L'ensem- e de ceux qui ont déjà paru (une quarantaine) des- ne déjà, par la variété des sujets abordés, les gran- s lignes d'une véritable encyclopédie de l'Église vante. Les albums liturgiques, qui sont faits en llaboration avec le Centre de Pastorale Liturgi- e, apprennent aux fidèles ce que sont les sacre- nts et les cérémonies de l'Église (messe, baptême, ariage, le *Credo*, le prêtre, etc.). Les illustrations uent ici un rôle privilégié en expliquant le sens s gestes que tant de catholiques accomplissent ns comprendre leur signification profonde.

Dans une autre série intitulée « L'Église et le nde.», les albums présentent les réponses éternel- et actuelles de l'Église aux questions angoissées monde moderne (Le problème social, La science les techniques, Les drames internationaux, etc.).

Dans la même collection, la série des « Vies de ints » s'efforce de renouveler le genre littéraire, médiocre parfois, de l'hagiographie.

Enfin, sous le titre « La vie chrétienne », *Fêtes et isons* accomplit pour la masse ce que *La Vie Spi- uelle* a fait, depuis trente ans, pour une élite, en tribuant un enseignement fondé sur l'Écriture et r la théologie. Ici encore la photographie éclaire commente une doctrine spirituelle, qui cesse d'ê- abstraite pour pénétrer au cœur de nos vies.

Le P. Louvel, le P. Fleuret et M. Michel Carrou- s ont forgé ainsi un bel instrument d'apostolat.

Les éditions, sous l'inspiration du P. Chifflot et du P. Vergriete, poursuivent leur effort dans le sens qu'elles se sont tracé au lendemain de la guerre. La sensibilité du public et ses exigences de pensée ont varié et évolué avec une extraordinaire rapidité, comme il advient aux périodes de crise. Les angoisses de l'occupation, les confusions politiques et religieuses d'alors, la remise en question de toutes choses, inclinaient les esprits à revenir à l'essentiel qui est la Parole de Dieu dans l'Écriture, la tradition patristique et l'âme commune de l'Église exprimée dans sa liturgie.

C'est alors — dès l'occupation — que fut conçue et préparée la collection de *Sources Chrétiennes*, qui, pour la première fois en France, mettait à la portée d'un public non spécialiste les œuvres essentielles des Pères de l'Église. Vingt-six volumes ont paru jusqu'à présent.

Dans le même temps paraissait la collection *Rencontres* qui, avec notamment l'ouvrage de l'abbé Godin, *France, pays de mission*, n'a pas peu contribué à provoquer une angoisse salutaire en présence de la déchristianisation des masses. On peut dire que *Rencontres* a été l'organe de recherche de l'avant-garde missionnaire de l'Église de France, comme aussi l'une des formes les plus vivantes où se débattent les problèmes de culture chrétienne.

Mais la *Lettre de Latour-Maubourg* de juin 1950 a été consacrée tout entière à cette collection. Je n'y insiste pas.

Le P. Chifflot lança alors, sous le titre : *La Bible de Jérusalem*, la publication en fascicules séparés,

hirablement présentés, de l'Ancien et du Nou-u Testament. Travail extrêmement sérieux, con-é par l'École Biblique de Jérusalem, et qui con-ue, pour sa part, à la renaissance biblique qui caractéristique de notre époque. Des collections me *Témoins de Dieu*, *Lectio divina* introdui-à une meilleure intelligence des Écritures et parent à aborder la lecture directe et fructueuse a Bible.

convient enfin de citer la collection *Unam Sanc-*, qui est la plus ancienne de toutes puisqu'elle onte à 1937. Elle s'est aussitôt imposée grâce à vrage fondamental du P. Congar sur les *Chré-s désunis*, qui fut le premier à paraître. Elle résente un effort proprement théologique pour ndre conscience de l'unité de l'Église et travail-ainsi au rapprochement de nos frères séparés.

Le mouvement liturgique : *LA MAISON-DIEU* ET *L'ART SACRÉ*

ous abordons maintenant un domaine qui, sans ver exclusivement des Éditions du Cerf, est trop itement lié à notre effort pour que nous n'en ons pas quelques mots.

e Centre de Pastorale Liturgique (C.P.L.) fut au lendemain de la Libération par le P. Du-é et le P. Roguet. Il est actuellement dirigé par ernier et par M. le chanoine Martimort, profes-à l'Institut Catholique de Toulouse. Si j'en e ici, c'est que son organe, la *Maison-Dieu*, est par nous, et que c'est encore un Dominicain, . Bonnet, qui en est le secrétaire de rédaction.

Après un an d'existence à peine, *Radio-Cinéma* atteint un très grand nombre de lecteurs qui trouvent en lui le guide indispensable de leurs loisirs. Je ne saurais trop exhorter nos lecteurs et amis à soutenir cet effort, qui est unique dans le monde catholique en France et à l'étranger.

LES ÉDITIONS DE *LA REVUE DES JEUNES*

Les Éditions du Cerf diffusent maintenant, depuis janvier 1950, les Editions de la Revue des Jeunes qui sont dirigées par le P. Carré. Elles comportent plusieurs titres fort connus du public, notamment *La Vie Intellectuelle*, du P. Sertillanges, *Sainte Thérèse de Lisieux*, du P. Petitot, etc... Sans négliger la réimpression de leurs fonds, les Éditions de la Revue des Jeunes portent surtout leur présente activité sur trois collections :

D'abord la Somme Théologique. Un nouveau contrat signé avec Desclée assure à la Revue des Jeunes, en même temps que des facilités de fabrication, l'unique et entière propriété de cette collection. Les réimpressions s'effectuent à un rythme accéléré (*Foi* I et II, *Trinité* I et II. Incessamment : *Espérance*, *Sacrements*, *Charité* I et II) et s'efforcent de réaliser, le cas échéant, toutes les améliorations souhaitables dans la présentation des traductions et des commentaires; la *Prudence* (nouvelle édition) du P. Deman est une particulière réussite. Les derniers traités sortis des presses sont les tomes I et II des *Passions de l'âme* (R. P. Corvez).

La collection « Initiations », qui s'attache à la lture des jeunes chrétiens, comporte une douine de titres, dont certains atteignent un public i n'est pas ordinairement familiarisé avec la littéture dite « religieuse ».

La collection « Foi vivante », au contraire, s'est nné comme but l'explication et la justification de foi comme « réponse la plus actuelle à nos inétudes et à nos besoins ». Le volume collectif 'elle a publié sur *L'Enfer* a rencontré un accueil aleureux. Le chanoine Mouroux, le P. D. Durle, Romano Guardini figurent parmi les collaboeurs de la collection « Foi vivante » (dirigée par RR. PP. Carré et Liégé).

Signalons aussi les « Jeux sacrés » de Pierre Schaefqui rassemblent un certain nombre de textes uvent demandés pour des Noëls, célébrations, etc.

Nous tenons à la disposition de nos amis pr gandistes :

- **du matériel de propagande pour les Revues :**

  une affichette mensuelle pour les libraires, LA VIE INTELLECTUELLE;

  une affichette pour certains numéros de FETE SAISONS;

  une affichette et des tracts présentant l'ense de FETES ET SAISONS;

  une affichette pour L'ART SACRE.

- **pour les Editions :**

  des tracts — prix courants — et prochaineme catalogue des Editions.

- **pour LA BIBLE DE JERUSALEM :**

  des tracts — des notices « pour lire la Bible et une affichette pour les libraires.

- **pour les Editions du CENTRE DE PASTORALE LI GIQUE :**

  des tracts et une affichette.

- **pour la possibilité d'une réunion de propagande conférence :**

  prière d'écrire au service de la publicité des tions du Cerf.

- **pour LA VIE INTELLECTUELLE :**

  le P. MAYDIEU organise des tournées. (S'ad au secrétariat de LA VIE INTELLECTUELLE